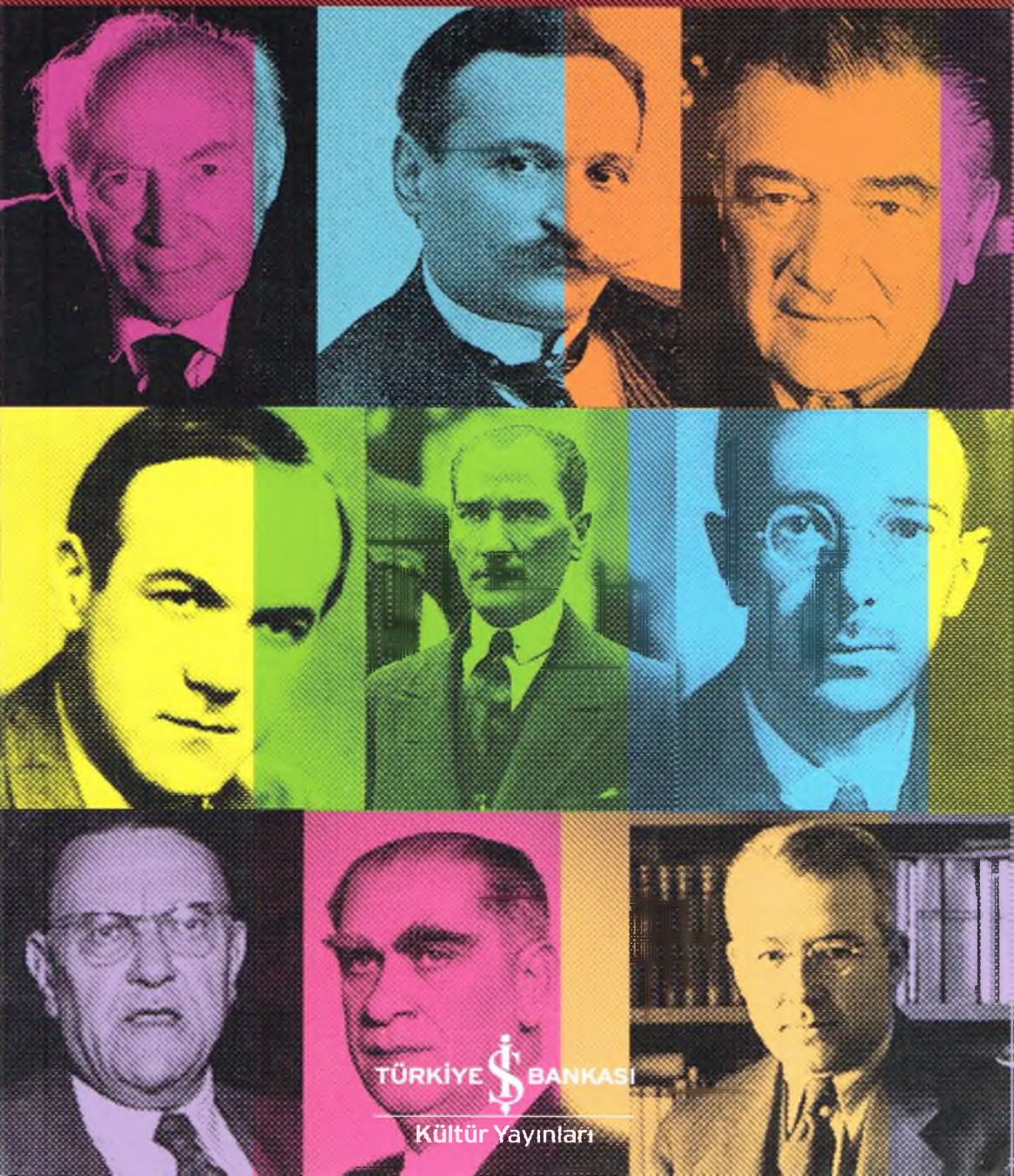
Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu

Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu

Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı





Genel Yayın: 2580

TARİH

IŞIL ÇAKAN HACİİBRAHİMOĞLU
CUMHURİYET VE HÜMANİZMA ALGISI

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2012
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ/DİZİN
NECATİ BALBAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: TEMMUZ 2012

ISBN 978-605-360-648-2

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
litros yolu fatih sanayi sitesi no: 12/197-203
topkapı istanbul
(0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu

Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz IX

Giriş
Kavramsal Yaklaşım
..... 1

Hümanizma Kavramı ve Kavramın Gelişim Seyri Üzerine Değinme 3
Hümanizma Kavramı 4
Antikçağ 6
Rönesans 12
Aydınlanma 17
Modern Dönem 19

Türkiye Üzerine Kavramsallaştırma Çabası 23
Batılılaşma Sorunsalında Hümanizma 23
İlerleme Sorunsalında Hümanizma 33

I
Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Döneminde Hümanizma Yolundaki Düşünceler ve Çalışmalar
..... 45

Osmanlı Döneminde Antik Yunan-Latin Dünyasıyla İlk Düşünsel Temaslar 47
19. Yüzyıla Kadar Osmanlı-Antikçağ İlişkisi 47
19. Yüzyıl ve Çeviri Etkinliği 49
Osmanlı'nın Son Yıllarında Hümanist Bir Eğilim: Nev-Yunânilik Akımı 51

Erken Cumhuriyet Döneminde Hümanizma Yolunda İlk Yapıtaşları 67
Yunanca ve Latinceden Çeviriler ile 1930'lu Yılların Başlarında Aydınların Hümanizma Algısı 67

Hilmi Ziya Ülken ve *İnsan* Dergisinde Hümanizma Algısı 83
Burhan Belge'nin Hümanizma Yazıları (1938) 95
1939 Yılında Bir Türkçünün Hümanizması:
Saffet Engin ve *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* 98
Yurtdışındaki Hümanist Çabaların Ülkeye Aktarımı:
Yabancı Aydınlar, Oluşumlar ve Siyasetler 101

Devlet Eliyle Hümanizma 109
Hümanizma Yolunda Bir Bürokrat-Siyasetçi:
Hasan Âli Yücel 109
Neşriyat Kongresi ve Maarif Şûrası'nda Hümanizma 113
Klasik Eğitim Üzerine 120

Cumhuriyet Hümanizmasının Yapıtaşı
Olarak "Tercüme" Çalışmaları 131
1939 Dönemecine Kadar "Tercüme" Çalışmaları 131
Türk Edebiyatının Klasikleri Var mıdır? 136
Devlet Politikası Olarak "Tercüme"
Çalışmaları (1939-1950) 142
Devlet Destekli Çeviri Etkinliğine Yöntemsel Eleştiriler 159

II
Düşünce-Edebiyat-Sanat Alanının Hümanizma Tezleri ve Uygulamalar (1940-1950) 163

Türkiye Aydınının Gözüyle Hümanizma 165
Yücel Dergisi ve Hümanizma 165
Yücel Dergisinin "Hümanizma Aracılığıyla Kendimizi
Bulmak" Misyonu 165
Yücel Dergisinin Hümanizma Yaklaşımında
Orhan Burian Etkisi 170
Yücel Dergi Çevresinin Hümanizma Kurgusu
Üzerine Eleştiriler 178
Yücel Dergisinin "Bir Arayış Olarak

Hümanizma"sından "Milli Hümanizma"ya 184
1943 Yılının Bir Anketi Üzerine: Türk Hümanizmasının Oluşturulması Çabasında Ulusal-Evrensel Edebiyat Tartışması 187
Türkiye Solunun Gözüyle Hümanizma 202
"İnsaniyetçiler" 202
Adımlar ve *Yurt ve Dünya* Dergilerinde Hümanizma Algısı - *Adımlar*'ın Hümanizma Anketi ve Milli Hümanizma Tezi Üzerine Eleştiriler 205

Türk Sağı ve Hümanizma 227
Türk Sağının Hümanizma Eleştirileri ve Hedef Gösterilen "İnsaniyetçiler" 227
Bir Uzlaştırma Teşebbüsü: Türk Muhafazakârlığı ve Hümanizma 243
Bir Polemiğin Yeniden Üretilişi: Mehmet Akif-Tevfik Fikret Kavgası 252

Kısa Bir Değinme: Sanat Alanında Hümanizma 265
Müzik Alanında 265
Sahne Sanatları Alanında 268
Güzel Sanatlar Alanında 273
Ulusal/Yabancı Sorunsalı 276

Son Söz 281
Notlar 289
Kaynakça 315
Dizin 331

Önsöz

"Aklın verdiği iyilikler gerçektir, sağlamdır ve süreklidir, düşmez, yok olmaz, hatta azalmaz bile"

Seneca, *De Providentia (Tanrısal Öngörü)*

Hümanizma, antik dönemden beri, tüm insanlık tarihinin "uygarlaşması" sürecinde kölelik, eşitsizlik, yoksulluk, dogmatizm, ayrımcılık, savaş gerçekliği gibi olguların yanı başında sahiplenilen bir kavram olmayı sürdürüyor. Hümanizma Seneca'nın ifadelendirdiği gibi insan aklının ürettiklerinin iyi, doğru ve sağlam olduğunu kavramsallaştırarak gelişmenin, ilerlemenin anlatımı olurken, post-modernizmin etkinliğini günbegün artırdığı çağımızda özgürlükler adına akıl dışılığa sınırsız bir hoşgörüyle bakılabiliyor, "geri düzenler" övgüyle sahipleniliyor.

Öte yandan, uygarlaşma sürecinin eşitsiz ilişkileri sonucu insanın bu gelişmenin kölesi haline geldiğini ise tarih açıkça ortaya koyuyor. Erich Fromm insanın uygarlaşma serüveni için şu tanımı yapmıştı: "19. yüzyılda F. Nietzsche 'Allah öldü' demişti. Çağımızda, Allah'tan sonra insan da öldü. Canlı olanlar, sadece örgütler ve makinalardır. İnsana gelince, o, bunların efendisi olacağına, kölesi

haline döndü."* Fromm'un kapitalizm eleştirisine dayalı bu tanımlaması, ilerleme yolunda insanın kölelik durumuna geri döndüğünü, kapitalizmin çarkı içinde eridiğini ifade ediyor. Bu anlamda hümanizmanın varlığı için gerekli yapısal koşulların üretilmesinin oldukça önemli olduğu anlaşılıyor.

Türkiye'nin bu kavramla olan ilişkisini irdelemek ise, akademik bir tarih araştırması ortaya koymanın yanında, bugüne kadar insana dair yaşanan sorunlarımızı fark edebilmek, tanımlamak adına da anlam taşıyor. Hümanizma ana teması üzerine kurgulu bu çalışmanın amacı; dine, soya ve toprak egemenliğine dayalı imparatorluk mirasını devralan Türkiye'nin kavramla olan ilişkisini kurmak, son dönem Osmanlı'dan 1950'lere kadar uzanan süreçte kavramın aldığı biçimleri, algılanışını Türkiye örneğinde izlemek olarak belirlendi. Ulus-devletin inşası sürecine kurgulu çalışmada, hümanizmanın aydınlar ve devlet eliyle biçimlendirilme yöntemi ortaya konulurken, kavramın tarihselliği içinde aldığı tanımlamalarla Türkiye örneği karşılaştırılmaya çalışıldı. Bu yapılırken, gerçekte bugünü de ilgilendiren iki temel sorunsaldan yola çıkıldı. Kavramın ilerlemeyle olan bağı kurulmaya çalışılırken, aynı zamanda geç modernleşen-merkezileşen Türkiye'de Batılılaşma ile hümanizma ilişkisini belirlemek için çaba harcandı. Bu iki sorgu alanının, erken Cumhuriyet'in ürettiği mirasın içinde bugüne kadar tartışılan insana dair konulara ışık tutacağı düşünüldü.

Her çalışmada olduğu gibi bu çalışmada da, metin son haline ulaşıncaya değin desteklerini esirgemeyenler oldu. Ben öncelikle çalışma henüz ham bir aşamada iken bazı bölümlerin okumalarını yaparak yapıcı eleştirileriyle metne katkıda bulunan öğrencilerim Okan İrketi ile Murat Bilgili'ye çok teşekkür ediyorum. Bu çalışmanın olgunluğa erişmesinde ise yayın editörü Ali Berktay'ın katkısının büyük olduğunu belirtmeliyim. Kendisine ilgi ve emeğinden ötürü içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu
İstanbul, 2012

---

* Asım Bezirci, *Halk ve Sosyalizm İçin Kültür ve Edebiyat*.

GİRİŞ

KAVRAMSAL YAKLAŞIM

Hümanizma Kavramı ve Kavramın Gelişim Seyri Üzerine Değinme

Klasik ve genel kabul görmüş anlamıyla hümanizma, insanı evrendeki her şeyin ölçüsü yapmaya çalışan, "insanın kafa gücüne, dünyayı anlama, dolayısıyla değiştirme gücüne sarsılmaz bir inancı"[1] betimleyen bir akımın adı oldu. Bu klasik tanım, hümanizmanın akım olarak belirdiği 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar yaygın bir tanım olarak kabul buldu ve insanın salt insan olmasından dolayı doğuştan bazı hakları olduğu anlayışı üzerine temellendi. Gerçekte insana verilen değer, ortaçağ skolastiğinin insanı unutan, yeryüzü devletini yok sayarak tanrı devletini kurmaya çalışan ideolojisine karşı sosyoekonomik değişimlerden güdülenen bir tepkinin yansımasıydı. Ticaret sermayesinden aldığı güçle beslenen burjuvazi, ortaçağın soy ve dini tutumunun hiyerarşisi karşısında varlığını insanların doğuştan hakları olduğu teziyle meşrulaştıracaktı. Ancak bu, burjuvazinin kendi sınıfsal çıkarı üzerinden ve salt kendi sınıfı için ürettiği bir devinimdi. Bu ekonomik dönüşüme üstyapı olacak malzeme ise antik dönemin geleneğine bağlanmakla sağlanmış, eski Yunan ve Latin dünyasının, insanı her şeyin ölçüsü gören anlayışı bu devinimin ideolojik desteği olarak belirmişti. Tabii bu dönüşüm aynı zamanda insan aklının din karşısındaki gücünün de ifadesiydi.

Bununla birlikte 19. yüzyılda insanı, üretim ilişkileri ve toplumsal ilişkiler demeti içinde tanımlayan Marx ve Engels'in ürünleri ortaya çıktığında insanı salt insan olmasından dolayı değerli kılan klasik ve soyut insancılık artık sorgulanır bir kavramdı ve yeni tanımlamalara muhtaç olduğu ifade edilmişti. Bu kırılmadan başlayarak hümanizma üzerinde oydaşılmayan bir kavram olarak kalmıştır. Bir kesim için ortaçağ anlayışı karşısında ilerlemenin ifadesi, insana, onun aklına olan inancı çağrıştırırken, bir diğer kesim açısından tüm bu olumlu niteliklerine karşın insanlar arasındaki somut eşitsizliği görmezden gelerek, üretim araçlarını elinde bulunduran egemen sınıfların çıkarına hizmet eden bir maske olmuştur. İkinci görüş için insana verilen değerin doğru biçimde anlamlandırılması, gerçek hümanizmanın koşullarının yeniden üretilmesi zorunludur. 19. yüzyıldan başlayarak süregelen eleştirilere ve farklı bakış açılarına karşın hümanizma ortaçağın insanı unutan ideolojisi karşısında yine de olumlu bir algılamayı çağrıştırmış, çeşitli dönemlerde önüne sıfatlar alarak yeniden üretilmeye ve geliştirilmeye çalışılmıştır.

Hümanizma Kavramı

Tanımlanması bu denli sorunlu kavrama bu açıdan daha derinden bakma zorunluluğu beliriyor. Etimolojik olarak ele alındığında hümanizma ya da insancılık terimlerinin Latince kökenli *humanismus* teriminin karşılığı olarak dillerde yerini aldığı görülür. Latincede *humanismus*, insan anlamını karşılayan *homo* sözcüğünün sıfatlaşmış biçimi olup, insani ya da insancıl sıfatlarını karşılar. Zekiyan, *humanitas* ve *humanus* terimlerinin Latin dilinde doğmuş terimler olduğuna dikkat çeker. Eski Yunancada sözcüğün karşılığı bulunmamaktadır. *Humanitas* sözcüğünün göründüğü ilk belge, yazarı belli olmayan ve M.Ö. 83-84 yıllarına ait *Rhetorica ad Herrenium* adlı yapıttır. Zekiyan, öz Latin sözcüğü olmasına karşın kavramın gerçekte eski Yunan kültürünün Roma'ya etkilerini ifade ettiğini belirtecektir. Sözcüğü tam anlamıyla Latin diline kazandıran ise Cicero olmuştur. M.Ö. 80 yılındaki yazılarında

Cicero, *humanitas* kelimesini "*insan ülküsü*" anlamında kullanır. Zekiyan'ın ifade ettiği üzere bu terim geleceğe gönderme yapan bir kavramdır ve "İnsanın özüne, insanın niteliğine ilişkin duraltanımlayıcı bir içlemi yüklenmekten çok, insanın nasıl olması gerektiğine, kendini insan olarak nasıl gerçekleştireceğine yönelik bir dinamizm yüklüdür."[2] Cicero için bu ülkü, eski Yunan filozoflarında şekillenen bazı olumlu nitelikleri içinde barındırır. Bunlar, "bilgi, kültür, ahlak ve ruh eğitimi, terbiye ve nezaket, kibarlık, ruh asaleti ve yüceliği, haysiyet, iyilik, iyiniyetlilik, özveri, adalet, eliaçıklık, kadirbilirlik, arkadaş ruhlu olmak, şen ve neşeli olmak, şakacı ve nükteci olmak, ölçülü olmak, zevk sahibi olmak"tır. Kavram bu dönemde bir yandan eğitim amacını içerdiği gibi, bir yandan da buna ulaşmak için gerekli eğitim yöntemlerini kapsar. Cicero insanlık ülküsüne ulaşmak için "insanlık öğrenimi" kavramını kullanmış,[3] düşüncelerinin oluşumunda Yunan eğitim sistemi "*paideia*"dan etkilenmiştir. *Paideia* eski Yunancada eğitim anlamına gelmektedir. Ancak bu eğitim çok yönlü olup, matematik, müzik, felsefe, coğrafya, tarih, jimnastik dahil olmak üzere pek çok alanı kapsamaktadır. *Paideia*, insanı mükemmelleştirmeye çalışan ve buna dayalı olarak gerçek bir insan doğası oluşturmayı amaç edinen bütünlüklü bir eğitim sistemi olmuştur. Yunanlılar bu mükemmeliyet fikrinin oluşumunda insan çaba ve deneyiminin önemine vurgu yapacaklardır. Tabii bu eğitim yetişkin erkeklerin ancak yüzde 20'sinin okuryazar olduğu antik dönemde çok sınırlı bir kesim için elde edilebilir bir durumdur. *Paideia* çocuk ve gençlik eğitiminde bilinçsiz sosyalizasyonu önlemeye çalışan ve yeteneğin varlığı halinde politikanın, sanatın, edebiyatın, güzel sanatların yetkinlik derecesinde eğitimle edinilebilir ve öğretilebilir olduğunu ifade eden bir kavram olmuştur. Antik Yunan eğitim sistemi *paideia* mimari, sanat, siyaset ve insan psikolojisinde ifadesini bulmuş ve kültürel bir miras olarak gelecek çağlara taşınmıştır.[4]

İşte Cicero bu eğitim sisteminin taşıyıcısı olarak insan olmanın koşulunu şu biçimde ifade eder: "Hepimize insan deniyor, ancak sadece insansal bilimler aracılığıyla uygarlaşmış olanlarımız insandır."[5] *Paideia* anlayışında olduğu üzere, Cicero'da da *humanitas*'la

ifade edilen, insanı yetkinleştirecek bir eğitim ideali ve yöntemidir. Cicero *Pro Archaia*'da "*studia humanitatis ac littterarrum*"dan (insan bilimleri ve edebiyat) söz açar. Buradaki *humanitas* kullanımında, "insan bilimlerinin erkek çocukların insan olarak kendi gizil güçlerini tam olarak geliştirebilmeleri için öğrenmeleri gereken konular olduğuna işaret eder."[6] Terimin özgür insanın yetkinleşmesini sağlama kaygısı taşıdığı anlaşılmaktadır. Roma Cumhuriyeti'nde yönetim hakkına katılmaya sahip olan yurttaşların yetişmesini sağlamak amacı kavramın içeriğini oluşturmuştur. Gerçekten de *studia humanitatis* terimi "cumhuriyetin yönetici seçkinleri açısından bir eğitim programı anlamına geliyordu."[7]

Bu eğitim, insanın gerçek insan olmasını belirleyen önkoşuldur. Bu dönem açısından hümanizma, insanın ne ise o olduğuna, gerçekte var oluşuna ilişkin bir kavram olmanın ötesinde "olması gerekeni" ifade eden bir kavram olarak okunmuştur. İnsanın önceden belirlenmiş, değişmez bir özü olmadığı, aksine "eğitilebilirliğine bağlı olarak, hümanizmanın yeni insanı yaratmada dönüştürücü bir rolü" olduğu düşünülmüştür.[8] Ancak Cicero'nun *humanitas* anlayışında *paideia*'dan farklı olarak, insanseverlik, yardımseverlik, diğer insanlara saygı gösterme temaları da yer bulur. Terentius'un, "İnsanım; insanca hiçbir şeyi kendime yabancı saymam" sözleriyle ifade ettiği yaklaşımın Cicero'da belirleyici bir rol oynadığı ifade edilmektedir.[9] Bu açıdan hümanizma *paideia*'ya göre daha derin bir kavramı çağrıştırmış, semantik olarak *paideia*'dan üstün görülmüştür. Bu üstünlük hümanizmanın insana olan açık ilgisinin doğurduğu bir durumdur.[10]

Antikçağ

Antik dönemde insana yönelik ilginin çeşitli göstergeleri bulunmaktadır. Bunlardan biri, genel olarak kabul görmüş prensipler, dogmalar yerine birbirine zıt, aynı zamanda birbirini tamamlayan düşüncelerin bu döneme yön veren filozoflarca üretilmiş, tartışılmış olmasıdır. Karşıt düşüncelerin birbirleriyle mücadelesi ve tartışma kültürü o günden bugüne Yunan uygarlığının bir kalıtı

olarak görülmüş, ifade ve inanç özgürlüğünün göstergesi olarak okunmuştur. Sokrates'in savunmasındaki istisnai durum dışında Atina demokrasisi yurttaşların görüşlerini rahatlıkla açıklayabildiği kamusal mekânlara sahipti.[11] Bu açıdan Yunan felsefesinin en güçlü anlatımı diyaloglarda izleniyordu. Diyaloglar, içinde barındırdıkları sorulara verilmesi mümkün olan bütün yanıtların üretildiği metinlerdi. Bu, aynı zamanda bir düşüncenin tartışmasız kabulü anlayışı yerine bütün ihtimaller üzerine eğilen bir tartışma kültürünün doğuşuna öncülük etmişti. Doğruyu arama biçiminde beliren bu beşeri duruş, ortaçağ skolastik anlayışının yerine konulmak üzere antik kültürden miras alınmıştır.[12]

Öte yandan din olgusuna bakıldığında, antik Yunan dininin gerçek anlamda "insanbiçimci" bir din olduğu görülür. Bu pagan dininde dogmaların yerinde yaşamın gerçekleri bulunur. Bu gerçekler simgesel bir anlatımla inanç alanına taşınmıştır. Tanrılar insanlık adına, toplumsal alan için kullanılır, zaman zaman insanlar ve tanrılar arasında mücadele biçiminde seyreden tragedyalarda tanrı evreni insan ve insanlık için sınırlanır.[13] André Bonnard'a göre, Yunan tragedyaları düşünce özgürlüğünün bir ifadesi olması yanında, doğuşu itibarıyla insana özgü ve insana yararlı olanın genişletilmesi çabasının bir örneği olarak okunmalıdır. M.Ö. 6. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan tragedyanın doğuşuna içinde yaşanılan tarihsel koşullar öncülük etmiştir. Yunan tragedyası tanrıları daha fazla insanlaştırma, gerçekte onları insan toplumun içine katma çabasının göstergesidir. Bonnard, insanın, işine karışan tanrılardan daha adil olması ve dünyaya adalet getirme talebinin tanrılar ile insanlar arasında demokrasi ve adalet adına yürütülen sert bir mücadele olarak okunması gerektiğini ifade eder.[14] Bu durum antik Yunan yazarlarının ilerki dönemde klasikler içinde yer almalarının başlıca nedenlerindendir. Yazarlar insanı yaşam mücadelesi ve bir eylemlilik içinde ele almış, bu eylemliliğe yön veren değer yargılarını sorgulayıcı bir duruş sergilemişlerdir. Sevda Şener, Yunan tragedyaları üzerine incelemelerinde tragedya yazarlarının insanı çevresi içinde, eylemde bulunurken ele aldıklarına dikkat çekmektedir. Amaç seyirciyi eyleme yön veren değer yargı-

ları üzerinde düşünmeye çağırmaktır: "Yazar toplum değerlerine, değer yargılarına, insan ilişkilerine karşı ciddi bir tavır içindedir. Onları görmezlikten gelmez, hafife almaz. Fakat hiçbir kuralı da tartışmasızca benimsemez... Düşünceyi otomatizmin kalıplarından, ezberin kuruluğundan korur. Antik Yunan tragedyaları her yeni durumda yeniden düşünme, yeniden ölçüp biçme alışkanlığı aşılar..."[15] Tanrısal çevrenin insan karşısındaki etkinliğini kırma uğraşı bu dönemin en temel niteliğidir ki Rönesans hümanizmasının ortaya çıkışında bu anlayışın etkileri izlenecektir.

Gerçekten de klasik kültürün din karşısında konumlanışı ve Tanrı dışındaki öznelere bağlama eğilimi aydınların Yunan ve Latin evrenini insan eksenli olarak okumalarına ve bu kültürü Doğu kültüründen ayırmalarına yol açmıştır. Örneğin Macit Gökberk, Miletoslu Thales'in başlangıçtaki varlık olarak suyu göstermiş olmasını böyle yorumlamaktadır. Gökberk'e göre bugünden bakıldığında, atom çağında yaşadığımız bir evrede suyun ana madde olarak sayılması gülünç gibi gelmekle birlikte, gerçekte klasik çağda tanrılar evreni dışında, dinden bağımsız bir alan yaratılması ve bu dünyaya özgü bir nesnenin ana varlık olarak başatlaştırılması bile başlı başına "kolektif bir hayal gücünün ürünü" olan dinden kopukluğun göstergesidir. Öte yandan, Gökberk her şeyin Yunan'la başladığı tezlerini de doğru bulmamaktadır. Ona göre, Mısır ve Mezopotamya'da da gelişmiş bilimler vardır, ancak klasik dönemde Yunanlıların attıkları en önemli adım bilgiyi bilim haline getirebilmiş olmalarıdır. Bu durum Mezopotamya'da görülmemektedir.[16] Gökberk bu görüşünü şöyle açıklamaktadır:

> ... Elbette bütün bunlar Yunanlılarla başlamıyor. Mısır'da, Mezopotamya'da gelişmiş bilimler var; ancak Yunanlıların attığı ilk adım, ve benim onlardan önce başka yerde bulunamayacağına inandığım şey teori'yi ortaya koymalarıdır. Oysa Mısır'da tümüyle bir pratiğe yöneliş var. Örneğin bütün yaşamlarını bağladıkları Nil ırmağını düşünelim. Zaman zaman taşıyor; taştığı yerlere hayat getiriyor, onun dışı ise çöl kalıyor. O bakımdan, ırmağın akışını ayarlamak gerekiyor. Bu düzenlemeyi yaparken bir takım teoremler geliştiriyorlar. Bir de Eukleides'i düşünün:

> Eukleides'in geometrisini pratik kaygılar geliştirmiş değil. Mekan denilen bir gerçeğin parçasına yöneliyor: bu nedir diye soruyor, yapısına bakıp yasalarını bulmaya çalışıyor... ve geometri ortaya çıkıyor... İşte ben bu teori-pratik ölçütüne dayanarak, bağımsız düşüncenin ilk adımını Yunanlılar atmıştır, diyorum.[17]

Bu görüş Sinanoğlu tarafından da benimsenmiştir. Sinanoğlu'na göre, her insan toplumu başlangıçtan beri kendi dışındaki varlıkları gözlemler, ancak her insan toplumunun yapamadığı şey o gözlemleri zihin içinde işlemden geçirerek belirli kavramlara ulaşmaktır. İşte Yunan dünyasını Mısır ve Mezopotamya'dan ayıran ve bu ikisinde görülemeyen sonuç budur.[18]

André Bonnard Yunan uygarlığı olarak tanımlanan bu tarihsel dönemde "uygarlık" kelimesinin ne anlama geldiğini şöyle açıklamaktadır:

> ... Uygar sözcüğü, Yunancada, evcilleşmiş, işlenmiş, aşılanmış anlamına gelir. Uygar insan, aşılanmış insandır, daha besleyici ve daha tatlı meyveler versin diye kendi kendini aşılayan insandır. Uygarlık insan yaşamını korumak, doğa güçleri karşısında onu daha bağımsız kılmak; öğrendikçe birer öz savunma aracı olan, ama ilkel yaşamın bilgisizlik evresinde, fiziksel yasalarının insanı yaralamaktan öteye geçmediği bir dünyada yaşamı sağlama almak amacıyla yapılmış buluş ve keşiflerin tümüdür. İnsan yaşamını korumak, ama aynı zamanda onu güzelleştirmek, halkın refahını artırmak, insanlar arası ilişkilerin giderek daha dengeli bir biçimde ve ağır ağır geliştiği bir toplumda yaşama sevincini çoğaltmaktır. Ve nihayet, topluluk halinde yaşayanların bir arada tadına vardıkları sanatın pratiği içerisinde insanı geliştirmek, yepyeni yaratılar için tükenmez kaynak oluşturan bilim ve sanatın yeni baştan düşünüp kurguladığı kültür dünyasının da içinde yer aldığı, aynı zamanda hem gerçek hem de düşsel olan bu dünyada, insanın insansılığını yükseltmektir.[19]

Ancak bir uygarlık olarak tanımlanan bu coğrafi-tarihsel kesit dünyaya insan gözüyle bakarken, bu insancılığı salt bir kesim adına var olmuştur. Bonnard'ın ifade ettiği üzere antik Yunan in-

sansılığım yükseltme çabasındadır, ancak bu çaba aynı zamanda oldukça önemli çelişkileri içinde barındırmaktadır. Dönemin köleci toplum niteliği, Yunan sitelerinde hümanizmaya konu olanın coğrafyanın yabancı ve köle olmayan yurttaşları olması bu çelişkinin göstergeleridir. Bu dönemde Atina nüfusunun yarısı köle konumundadır ve gerek Doğu'daki gerekse Batı'daki diğer devletlerde olduğu üzere kölelerin hukuki statü açısından "insan" konumunda bulunmadığı, yalnızca canlı birer üretim aracı oldukları bilinmektedir.[20] Roma'da da özgür olan insan "Roma Cumhuriyeti yönetimine katılma hakkına ve de sorumluluğuna sahip olan ve yaşamını mekanik ya da kölelere özgü işlerden birinde fiziksel emek harcayarak kazanması gerekmeyen Romalı erkek yurttaştı."[21] İşte antik Yunan ve Roma uygarlıklarının insancılığı belirli bir kesimle sınırlıydı ve belirli bir insan topluluğunun insansılığını yükseltme arayışındaydı.

Antik dönemin insancılık açısından ürettiği bir diğer değer ise Stoa felsefesi olmuştu. Özellikle de Roma Stoası Rönesans'ın antik felsefe çığırlarının ilki olarak ortaya çıkmış, özellikle Petrarca'yı yoğun biçimde etkilemişti.[22] Stoa felsefesi insan yaşamının tek bir amacı olduğunu, onun da doğaya uygun yaşamak olduğunu ifade ediyordu. İnsan için öngürülen doğaya uygun yaşamaksa, bunun nasıl belirleneceği önem kazanmaktaydı. Stoacılar insanın doğal yaşamının nasıl yaratılacağı sorusuna "us" ile yanıtını vermişlerdi. Birey kendi yazgısı yönünde sürüklenerek değil, aksine doğayla bilinçli bir işbirliği içinde özgürlüğüne kavuşabilecekti. Bunun için bir yandan bireysel doğasıyla, bir yandan da evrensel doğayla uyum içinde yaşamalıydı. Stoa felsefesinin kalkış noktasının açığa çıkardığı en önemli nitelik, tüm insanların doğa karşısında eşit olduğu tezidir. İster varsıl, ister yoksul olsunlar insanlar doğal olarak eşittirler. O zamana kadar Yunanlılar tarafından aşağı ırk olarak görülen barbarlar ve köleler doğal yaşamda insanlarla eşit sayılmışlardır. Stoacıların görüşlerini dile getirirken ortaya koydukları bir anlayış da doğal yaşamdan kaynaklanan evrenseli arama arzusudur. Böylelikle iyiliğin, erdemin, mutluluğun toplumdan topluma değişmeyeceği, Stoa felsefesinin tezlerinden olmuştur.[23]

Stoa felsefesi bir yandan da oluşturduğu "us" anlayışıyla Grek akılcılığından önemli bir kopma gerçekleştirmiştir. Öyle ki Sokrates, Platon ve Aristoteles üçlüsünün belirlediği Grek akılcılığı için duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında karşıtlık bulunmaktadır. Bilginin amacı duyulur dünya dışındaki verilere erişmektir. Bu açıdan akılcılık anlayışı soyutlamalardan ibaret kalmıştır. Ancak Stoa felsefesi duyulur ve düşünülür ayrımını ortadan kaldırmak yoluyla somuta, gerçeğe daha fazla yaklaşmanın adımını atmıştır. Onlara göre, "duyulur dünya, Us'un vücut bulduğu gerçeğin ta kendisidir."[24]

Yeni Stoa olarak adlandırılan Roma Stoası, temsilcileri Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'da ifadesini bulmuş, eski Stoacılıktan daha ileri olarak insanın köleler de dahil değerini teslim etmişti. Örneğin Seneca (M.S. 4) doğal yaşamdan ayrılmanın tüm kötülüklerin başlangıcı ve insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı olduğunu söylüyordu. Önceleri insanlar arasında kardeşlik, birlik ve beraberlik varken, zamanla açgözlülük, lüks eğilimler, insanların her şeyi kendileri için talep etmeleri doğal yaşamın dengesini bozmuş, insanın ihtirası aynı zamanda kendisi için çalışanlara olan ihtiyacını yaratmıştı. İşte bu çok mala sahip olma tutkusu yoksulluğu artırmış ve köleliği kurumsallaştırmıştı. Seneca köleci toplum içinde yaşarken, bu düzenin insanın doğal yaşamdan kopması sonucu meydana geldiğini ve kötülüklerin kaynağı olduğunu ifade ediyordu. Ancak bu tutum köleleğin ortadan kaldırılması yönünde bir bilinç tabii ki değildi. Tam tersine köle olmanın insanın kişiliğini etkilemeyeceği ifade ediliyordu. Kölelik, insanın yalnızca bedenini tanımlayan bir durumdu ve özgürlüğü engellemesi olanaklı değildi.[25] Seneca'nın doğal yaşam öğretisinde insanın erdem sahibi olması önem taşır. Bunun için insan, aklını kullanarak servet, şan ve şöhret gibi geçici tutkulardan arınmalıdır. İnsan felsefe aracılığıyla kendini eğitmeli ve iyiye ulaşmaya çalışmalıdır. Seneca'ya göre, "aklın verdiği iyilikler gerçektir, sağlamdır ve süreklidir, düşmez, yok olmaz, hatta azalmaz bile... Bu yüzden ilahi bir kıvılcıma sahip olan aklı, yaşamın en küçük ayrıntısında dahi doğruyu yanlıştan ayırt edecek tek ölçüt olarak aramak gerekir..."[26]

Anlaşılacağı üzere Roma Stoası için insan fiili olmasa da o güne kadar ifade edilmeyen bir biçimde doğal yaşam bakımından eşitti ve onu erdeme kavuşturacak en önemli aracı aklıydı. İşte insan aklına duyulan bu inanç 15. yüzyıl yeniden doğuşuna önemli bir dayanak olacak, hümanizmanın akım olarak ortaya çıkışı da bu yüzyıla denk gelecekti.

Rönesans

Avrupa'nın belli başlı ülkelerinde nüveleri izlenmekle birlikte İtalya'nın hümanist akımın oluşmasındaki öncü rolü herkesçe kabullenilmiştir. Batı'nın bu coğrafyası kent devletlerin elinde bulundurduğu ticari sermayenin etkinliği sonucu, bireyci anlayışın belirgin olarak ortaya çıktığı ilk yerlerdendir. 14. ve 15. yüzyıllarda gelişmeye başlayan ticari sermaye, ülkenin birbirinden bağımsız kent devletlere bölünmüş karakteri ve bu devletlerin arasında savaşlar yaşanıyor olması bireyin ve bireyciliğin gelişmesine katkı sağlamıştır.[27] Jacob Burckhardt *İtalya'da Rönesans Kültürü* eserinde bölgenin yeniden doğuşun merkezi haline gelmesindeki nedenleri sorgular. Ona göre, İtalya'nın bireyselleşmede diğer Avrupa ülkelerine oranla ileri bir düzeye erişmesi, hümanist yönelimlerde öncü rol üstlenmesine yol açmıştır.[28] Oluşmaya başlayan bireyci tavır dinden bağımsız bir düşünce geliştirmenin başlıca koşullarını oluşturmuş, kent devletlerinin ortaçağ anlayışından kurtulmasını sağlayan önemli bir etki yaratmıştır.[29] Bireycilik salt kişi için değil, insan toplulukları için de geçerlidir. Bu açıdan "kendine özgü bir benliği olduğu bilincini taşıyan bir insan topluluğu olarak ulus da Renaissance'ta ortaya çıkmıştı[r]."[30]

Özellikle de Floransa, hümanist tutumun belirgin olarak görüldüğü bölge olacaktır. Bunda kent yönetimindeki Salutati gibi varlıklı ailelerin etkisi büyük olmuş ve hümanistler bu aileler tarafından desteklenmiş ya da bu ailelerin bir üyesi olarak doğmuşlardır. Bölgenin Medici ailesinin prensliği döneminde bile resmen cumhuriyet olarak kalması, Floransa'nın cumhuriyetçi yapıya olumlu algısının sürmesine yol açmış, Rönesans Floransa'sı aynı

antik Roma'daki gibi varlıklı aileler aristokrasisinin egemenliğinde kendini hâlâ yurttaş olarak gören Floransalılardan oluşmuştu. Floransalılar kendilerini yurttaş olarak görmeye devam etmişlerdi. İşte bu durum, Floransa'da "yurttaşlık hümanizması"nın olduğu biçiminde tanımlanmıştı.[31]

Bölgenin Roma İmparatorluğu'nun anayurdu olarak antikçağ kültürünün düğümlendiği yer olması ve bu açıdan antik görüşlerin hiçbir zaman unutulmamış olmasının da bu gelişmede etkisi bulunmaktadır. Burckhardt'a göre, ortaçağ boyunca dünyevilikle skolastiğin çarpışmaya devam ettiği İtalya'da klasik çağ kültürünün yeniden uyanışı, Kuzey Avrupa ülkelerindekine benzememektedir. Klasik çağ hayatını yarı yarıya muhafaza etmekte olan İtalyan halkının üzerinden barbarlık dalgası geçer geçmez, eski devir bilinci uyanmış, halk bunu sevinçle karşılamış ve yeniden canlandırmak istemiştir. İtalya dışında antikçağla temas klasik kültürün kimi öğelerinden bilginlerin yararlanmasından ibarettir. İtalya'da ise hem bilginler hem de halk, fiilen klasik kültürü tutmuş, korumuştur. Çünkü "kültür doğrudan doğruya kendi eski büyüklüğünün hatırasıdır."[32] Bu süreklilik kendisini özellikle dil konusunda göstermiş, dillerin kökünün Latinceden türemiş olması ortak dil olgusunun gelişimine önemli bir motivasyon kazandırmıştır. Şükrü Akkaya diğer bölgelerdeki ırk kültürüne karşın İtalya'da ortak dilin Dante gibi antik âlemin kapısını şiddetle çalan aydınları ortaya çıkardığına değinir. Dante'yi, Petrarca (1304-1374) ve Giovanni Boccaccio (1313) izler.[33] Bu aydınların klasiklere yönelişi sonucu "skolastik-keşiş" Latincesi bir kenara atılmış, soysuzlaşmış kilise karşısında antikiteye doğru yönelen hümanist tavırlar sınırsız bir bireysel özgürlük düşüncesini güdülemiştir. Öyle ki hümanistler din ve ahlakın dayattığı her türlü sınır ve koşuldan kendilerini azade saymışlardır.[34]

Ancak her türlü sınır ve koşuldan kendini soyutlama bir geleneğe bağlanma sorununu doğurmuştu. İşte ilk hümanistler bu sorunu antik kültürle temas yoluyla aşacaklardı. Gerçekte bu dönem insan aklına duyulan güven, dinin toplumdaki konumu ve yönetim biçimi açısından olumlu değerlere sahipti. İtalya'da antik dönemle ilk temas dönemin yapıtlarının seçmeci bir anlayışla toplanması ve

çevrilmesi oldu. İlkçağ kültürüyle ilgilenme üniversitelerin yapısını da etkilemişti. Bazı üniversitelerin kilisenin dışında kent yönetim örgütlerinin kontrolüne bağlanması ve İtalyan hükümdarları tarafından hümanistlerin desteklenmesi laikleşme sürecini güdülemişti.[35] Uyanma çağı olarak adlandırılan dönemin işlediği temaların en önemlisi insan problemiydi. Uzun bir dönem uykuda tutulan insanı ve insanın dünyadaki yerini araştıran çalışmaların tümü hümanist bir çabanın ürünüdür. Bu anlamda Rönesans insan problemini çözümleme yolunda antikçağ yazılı eserlerini kılavuz olarak kullanacaktır. 14. yüzyılın başlarından itibaren antik edebiyata büyük bir ilgi gösterilmeye başlanmış, kaybolmuş eserler bulunarak, çevirileri yapılıp yorumlanmıştır. Bu açıdan uyanış dönemi ilk bakışta filolojik bir hareket izlenimi uyandırırken, hümanizma kavramının dar anlamda filolojik çalışmalar olarak görülmesine yol açmıştır.[36] Gerçekten de Zekiyan'ın belirttiği üzere, 1490 yılında öncelikle klasik edebiyat hocasını tanımlamakta kullanılan terim, ardından daha geniş anlamda eski Yunan ve Romalıların yazılarını toplayan, çeviren kişi ya da kişiler anlamını karşılar.[37] Ne ki, bu çeviri uğraşı bir amaç olarak görülmeyecek, insanı çözümleme yolunda araç olarak kullanılacaktır. Öte yandan hümanistler yalnızca kaybolmaya yüz tutmuş eserleri bulup çevirmeye çabalamamış, metinlere eleştirel yöntemlerle bakarak doğru ve özgün olana ulaşma yolunda da uğraş vermişlerdi.[38]

Antikçağ metinlerine yönelenler arasında İtalyan hümanisti Petrarca önemli bir yer tutar. Petrarca 14. yüzyıl İtalya'sında hümanist anlayışın en önemli kurgulayıcılarından olur. 1332-1336 yılları arasındaki Avrupa seyahatleri antik Roma edebiyatı üzerine bilgi toplamak amacıyla yaptığı gezilerdir. Bu gezileri sırasında Roma edebiyatına ait eserleri bulup çevirmiş ve bu eserler Roma tarihine ait olayların öğrenilmesini sağlamıştır. Diğer yandan ortaçağ boyunca kaybettirilmiş tiyatroyu yeniden dirilten kişi olacak, Plautus'un, Terentius'un eserlerini keşfederek yeniden oynanmalarını sağlayacaktır.[39]

Petrarca'ya göre "insanın değişip mükemmelleşebilmesi ancak onun her türlü çalışmaya konu yapılmasıyla gerçekleşebilir."[40] İnsa-

nın her türlü çalışmaya konu olması ise ortaçağ düşüncesinin insana ve insanın faaliyetlerine yer vermeyen anlayışına tepkidir. Petrarca antik dönemdeki gibi insanın gücüne tekrar dönülmesi inancındadır. Öyle ki Tanrı, insanı doğuştan iyi ya da kötü yaratmamıştır. İnsanın ancak kendisi kendisine şekil verebilir. Bu anlamda, "İnsan her şeydir, adeta tanrıdır. İnsanı adeta Tanrı'ya eşit sayan bir insan anlayışı ilkin Petrarca'yla başla[mıştır.]"[41] Yaşadığı dönemde İtalya'nın geleceği açısından tek bir kişinin yönetimini yeğleyen Petrarca barbarlıktan temizlenmiş ve birleşmiş İtalya fikrinin savunucusu olur. Onun hümanist anlayışın temsilcilerinden sayılmasına yol açan nedenlerden biri de Tanrı karşısında insanı merkez edinen fikirleri yanında hümanizmanın varlığı için barışa çağrıda bulunmasıdır. Eserlerinde, "Sulh, sulh, sulh diye haykırıp duruyorum" sözleri sıklıkla yer bulur. Petrarca hümanist kültüre doğru evrilme yolunda insana kılavuz olması bakımından edebi kültürün değerini önemser ve bu kültürün geliştirilmesinin gerçek insanı ortaya çıkaracağına inanır.[42] Çağdaşı ve dostu olan Boccaccio da diğer insancılar gibi eski çağ yapıtlarını incelemiştir. Felsefeciler Petrarca'yla karşılaştırıldığında gerçekte ilk insancı sıfatını Boccaccio'nun hak ettiğini ifade ederler. Nedeni, onun doğmakta olan yeni insana Petrarca'dan daha yakın olması, yaşamını dinsel bağlarla dengelemeden ürünler vermesi ve bu tavrı eserlerine yansıtmasıdır.[43]

Rönesans dönemi boyunca kökü Stoa felsefesine uzanan doğal yaşam teması tartışılırken, insana dönüş ve insanın doğasının ne olduğu üzerine düşünüş sürüp gitmiştir. Bu dönemde Macchiavelli de insanın doğasının ne olduğunu sorgulamaktadır. Bir antikçağ paganı olarak tanımlanan Macchiavelli, Hıristiyanlığın insanı sınırlayan ve bu dünyanın değerini küçümseyen görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre antik dünya "insana en büyük değer olarak bu dünyadaki yaşayışı öğütleyerek onu hayata bağlamış[tır]: Bu yüzden ilkçağ insanı doğasını olduğu gibi duyabilmiş, bu doğanın ana-içgüdüsü olan egemen olmayı engelsiz yaşayabilmiştir."[44] İnsan, Hıristiyanlığın ileri sürdüğü gibi doğası gereği kötü değildir. Macchiavelli bu felsefesinin gereği olarak ünlü yapıtı *Hükümdar*'da ve *Söylevler*'de siyasal yaşam üzerine görüşlerini dile getirmiş ve

Floransa'da "yurttaşlık hümanizması"nın örneklerinden olmuştu. Öyle ki, *Hükümdar*'da koşulların elverişli olması halinde cumhuriyetçi bir yönetim anlayışının diğer yönetim biçimlerine olan üstünlüğü çok kere ifade edilmişti. Bununla birlikte cumhuriyetçi yapının oluşumu için tarihsel koşullar olduğu belirtilmişti. Macchiavelli ılımlı bir "aristokrat cumhuriyete" ilgi duymaktaydı.[45]

Rönesans'ın insancı eğilimi büyük ölçüde edebiyat ve sanatta kendini gösterdi. Başka bir deyişle hümanizma "felsefi derinliğine sanatsal üretimler içinde kavuştu... Dönemin yaratıcı aydınları eski çağ yapıtları araştırmasından giderek yeniden insan değerlerine ve dünya değerlerine yöneldiler..."[46] Rönesans'ın ortaya çıkardığı insancı düşünce Fransız, İngiliz ve İspanyol edebiyatlarında en güçlü anlatımını buldu. Bu dönemde belki de bir ilk olarak sanatçı ve edebiyatçılar kültür alanlarını insan araştırması olarak görmüşlerdi.[47] Örneğin Montaigne *Denemeler*'inde, "Her şeyden önce ben kendimi araştırıyorum; benim fiziğim de metafiziğim de bu" diyecekti. O kendi beniyle uğraşırken, gerçekte insanı bulma arzusundaydı. Diğer yandan antikçağın en önemli özelliklerinden biri olan şüphecilik de Montaigne'de en ince detayıyla temsil gücü bulmuştu. Bu şüphecilik onun her türlü dogmanın düşmanı olmasını sağlayacaktı.[48] Shakespeare ve Cervantes de yine insanın keşfine çıkan diğer değerler olurlar. Cervantes, Rönesans gerçekçiliğinin en belirgin motifidir ve gelecek yüzyıllardaki gerçekçi edebiyatı etkilemiştir.[49]

Hümanizmanın yönetim bilimi alanındaki yansıması ise İngiltere'de Sir Thomas More tarafından kurgulandı. 1516 yılında tamamlanan *Ütopya* adlı eserinde More insanın doğasının iyi olduğundan hareketle özel mülkiyetin bulunmadığı bir toplumsal düzen tasarlamış, bunu sağlayacak koşulları ifade etmişti. İnsanlar arasındaki eşitsizliği komünal bir yaşam biçimiyle ve eğitime verdiği önemle ortadan kaldırmaya çalışan yapıtta "Ütopyalılar" gerçek bir bilgeliğe ve bilime yönelen insanlardan oluşmuştu.[50] *Ütopya*, "hümanist düşüncenin temeli olan eğitimli insanın siyaset ve kamu meseleleri dünyasına katılımına ilişkin ahlaki sorumluluğu ele almakta" olup, bugün için hâlâ geçerliliğini koruyan sınırlı sayıdaki hümanist yapıttan biri olarak değerlendirilmektedir.[51]

Aydınlanma

İnsanın doğası üzerine oluşturduğu tezlerle 15. yüzyılı etkileyen Stoa felsefesi bundan sonraki çağlara da önemli bir katkı sunmuştur. Stoa Rönesans'a ve oradan da 18. yüzyıl Aydınlanma'sına bir uzanış olarak okunmaktadır.[52] Stoa felsefesi insanın mutluluğunun peşine düşerken bu onun salt duyumlarıyla erişebileceği bir mutluluk olmamıştır. "Stoa dendiği zaman akla hemen kendine egemen olan insan, kendinin efendisi olan insan, usunu istemi yönünde kullanacak yetkinliğe ulaşmış insan gelecektir. İnsan kendisinin efendisi olduğu zaman özgür olacaktır, onun mutluluğu tepeden tırnağa buna bağlıdır. Bu da öncelikle her şeyi doğallığıyla ya da olduğu gibi görmekle belirgindir. Böylece Stoa okulu Fransız Devrime'ne kadar uzanan bir devrimci eylem ahlakı geliştirmiştir. Bu ahlak dünyayı değerler açısından iyiye doğru dönüştürecek öncülleri içerir. Dünyanın daha da insanlaşması insanın istemli bir varlık olarak tanrısallaşmasına bağlıdır. Burada kendini aşan, daha doğrusu kendini aşmak isteyen, kendini aşmakla yükümlü olan insan fikri ortaya çıkar."[53] Bu anlamda Stoa 18. yüzyıl Aydınlanma'sına yön veren önemli bir felsefi akım olarak okunmuştur.

İnsanın doğal durumuna yapılan atıf, gerçekte gelişen burjuvazinin çıkarlarına hizmet eden bir anlayıştı. Doğal yaşam felsefesi gücünü tanrıdan alan yönetimler karşısında ekonomik yaşama olduğu gibi siyasal yaşama da ortak olma iddiasındaki burjuvazinin varlığını meşrulaştıran bir düşünce sistemi olarak beliriyordu. İnsanların doğuştan gelen haklarına ve toplum sözleşmesine yapılan vurgu, kralın ve kilisenin yetkilerinin paylaşıldığı yeni bir yönetim anlayışını beraberinde getirmekteydi. Bu düşüncenin mimarlarından Locke ve Rousseau, insanın yaşama hakkına, mülkiyet hakkına dayalı bir özgürlük ve eşitlik anlayışına çağrı yaparken, siyasal alanın sınırlarını yine bir kesim adına, gerçekte burjuvazi adına büyütüyorlardı. Bu durum Fransa özelinde devrimin önünü açıcı bir gelişmeydi. Aydınlanma ise insanın daha da insanlaşması yolundaki adımların en önemlilerinden biridir. Eşitlik ve özgürlüğün altını kalın çizgilerle çizmeyi, yeni dünyaya özgü duygu ve düşü-

nüşlerin belirmesini sağlamıştır.[54] Aydınlanma siyasal süreçte yarattığı devinim yanında belki de en önemli etkiyi usa verdiği anlam ve değerle yapmıştır. Bu düşünce devinimi insan yaşamında akla güvenen, dinsel inancı ve geleneksel değerleri tartışmacı bir anlayış içinde ele alan ve insanın gelişimine inanan bir anlayış olmuştur.[55]

18. yüzyıl Aydınlanma'sının görünümü Avrupa'nın bütününde benzer biçimde gerçekleşmemiştir. Burjuvazinin ve ulus-devletin gelişimindeki farklılıklara koşut olarak bu dönüşümdeki önemli bir sapma Alman Aydınlanması'nda izlenecektir. Almanya'da ulus-devletin gecikmişliğine dayalı olarak Aydınlanma'nın temel değeri usçuluğun karşısına usdışı tutunumlar konulmak yoluyla "kaba ulusalcılığın" önü açılmış, bu açıdan Alman Aydınlanması farklı bir nitelik kazanmıştır. Başını Kuzey Müneccimi olarak anılan Hamann'ın çektiği bu ideolojik bakış akılcılığa karşı çıkarken, Hamann'ın öğrencisi olan Herder bu etkilerle Alman ulusunun "benzersiz dehasına" inançla sarılmıştır. Herder, bu dehayı ateşlemek için öncelikle ulusu oluşturmanın zorunluluğunu dile getirmiştir. Bu ulus ki varlığını Fransız Aydınlanması'nda olduğu üzere akıldan değil, Alman kültür öğelerinden ve inançtan alacaktır. Alman Aydınlanması 1770'lerde *Strum und Drang* (Fırtına ve Atılım) olarak anılan yeni bir edebiyat akımı çevresinde belirgin olarak izlenir ve 18. yüzyıl Alman kültür hayatını bütünüyle etkiler. *Strum und Drang*'ın ilk filozofları dogmalardan kurtulmuş olan, ancak aklın da düşmanı olan din adamlarıydı. Bu akımın en belirgin yönü doğaya ve doğanın bir parçası olan güçlü insana aşırı hayranlıktı ki akım insanın aklına değil, yüreğine inanan ve güvenen bir Alman ruhu uyanışına öncülük etmişti.[56]

Özellikle Herder, Hamann'ın dağınık görüşlerini düzene koyarak *Strum und Drang* devinimine yeni bir anlam katacaktı. Rousseau'dan etkilenen Herder doğal duruma, insanın doğal eşitliği ve doğal mutluluğu fikrine sarsılmaz biçimde inanmıştı. Bir Alman hümanisti olarak savaşsız bir dünya özlemini dile getirmekteydi. "Bütün fetih savaşları kahrolsun. Bu savaşlar en azından uygar Avrupa'dan tüm prenslerin evrensel birliğiyle uzaklaştırılmalı" diyen Herder'in insancılığının hiçbir zaman ulusal sınırları aşamadığı

izlenecekti. Onun için temel ölçüt ulusallıktı. Ve ulusallığı insana ulaşma yolunda mitleştirme yolunu seçmişti. Bu açıdan Alman ulusunun kültür değerleri, folkloru ve inancı bu insanlaşma yolunda geliştirilmesi gerekli temel değerlerdi.[57] Bu aynı zamanda devlete önemli bir görev yüklüyordu. Örneğin erken Alman romantiklerinden Novalis "her kültürün devletle olan ilişkiler içinde ortaya çıktığını ileri sürüyor, Alman Birliği'nin bayraktarı olan Fichte ise *Alman Ulusuna Söylevler*'de bazı ulusların (en başta da Alman ulusunun), kültürel yetkinlikleriyle, insanlığın gelişiminde özel bir misyon taşıdığını savunu[uyordu]. Devleti, bu misyonu yerine getirecek kamusal güç olarak düşünen Romantikler, dini inancı da, klasik çağın anlayışının tersine, bireysel vicdanın küresinden çıkartıp yeniden ve ulusal birliği pekiştirecek başat öğe olarak kamusal alana dahil [etmişlerdi]."[58]

Modern Dönem

19. yüzyılda Alman romantizminin etkisi altında, idealist felsefenin bir uzantısı ve Grek-Alman hümanizmasının bir birleşimi olan "*Neo (Yeni) Hümanizma*" kavramı belirecektir. Paulsen'in 1885 yılında ortaya attığı "*Neu-Humanismus*" kavramı bu dönemde başlıca Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schlegel, Goethe, Schiller gibi aydınların öncülüğünde ilerlemiştir. Rönesans hümanizmasıyla olan en temel farkı, Grek kültürüne daha yakından bir ilgi içermesi, antropolojik biçimde ilerleyen bir edebiyat ile sanat anlayışını kurgulaması ve Herder kaynaklığında yeni bir dil ile tarih anlayışına dayanmasında izlenmiştir.[59] Sonuç olarak Alman Aydınlanması ulusçu bir çerçeve içinde gelişmiş, antik dönemin insan aklına güvenen, tartışmacı ve şüpheci niteliklerinden farklı bir şekilde Alman ulusunun gücüne, dehasına yaslanmıştır. Bu süreçte Almanya'da insancılığı tarihselliği içinde gerçekçi bir anlayışla ele alabilen ise Goethe olmuştur. O, döneminin duygucu tavrına karşı eleştiri getirebilen ve "klasik olan sağlıklı olandır, duygucu olan hastalıklı olandır" diyebilecek kadar akılcı bir bakışa sahip hümanist edebiyat adamlarından sayılacaktır. Bir Alman olmanın

ötesinde nesnel bir insan araştırmacısı olmayı ve insancı bakışa sahipliğini yaşamı boyunca sürdürmüştür.[60]

Hümanizma açısından yaşanan bu farklı gelişmeye bir de 19. yüzyılın iki önemli ilerleme tezinin ürettiği kırılma eklenecektir. Pozitivizm ve Marksizm insana bakış noktasında iki yeni tutum ortaya çıkarırken, aynı zamanda hümanizma açısından 19. yüzyılın önemli bir dönemeç olmasına yol açacaklardır.

Pozitivizm Fransız Devrimi'ne karşı monarşinin koruyuculuğu altında bir ilerleme projesi olarak belirmişti. Bu anlamda gelişen sınıf bilincine ve sınıf hareketine ket vurmaktaydı. Ancak, tanrı evrenine karşı açıkça reddiye oluşturuyor ve bir insanlık dini yaratma amacıyla toplumu biçimlendirme iddiasında bulunuyordu. Bilgiyi yalnızca olgulardan ibaret sayan ve metafiziği tümüyle reddeden bu anlayış topluma ilerlemeci bir tavırla bakmanın zorunluluğuna inanmıştı. Bu anlayış gereği pozitivistler eğitimi başlı başına bir değer olarak görmüş, ilerleme yolunda araç olarak kullanma yolunu seçmişlerdi. Tüm yetkin kafalar din ve metafiziğe dayalı eğitime son verilmesi yönünde uzlaşmışlardı. Bunun yerine çağın gereklerine uygun bir eğitim sistemi oluşturulmalıydı. Pozitivistler ilerlemenin kaynağını "insan usunun doğal gelişimi" olarak gördüklerinden bunu sağlayacak bir eğitim dizgesinin de zorunluluğunu ifade etmişlerdir. Bu zorlu uğraşı biçimlendirecekler ise yetkin insanlardan oluşacak ve toplumun ilerlemesi adına projeler bu insanlık dininin kurucusu ilerlemeci aydınlardan gelecekti.[61] Pozitivizm, antik dönemin insanı yetkinleştirme arzusunun toplum ölçeğine uyarlandığı bir model oluyordu. Ancak burada antik dönemden farklı olarak, amaç salt insan olması dolayısıyla değer bulan insan değildi. İnsanı, toplumun ilerlemesi adına organize etme isteği pozitivizmin temel yaklaşımlarından biri olmuştu ve asıl değer verilen de bu toplum organizasyonuydu.

Ancak bir toplumsal felsefe olarak Marksizm gerçek bir kırılmaydı. İnsanın sömürüsünü sistematik olarak üretim ilişkileri ve sınıf savaşımı üzerine temellendiren Marx ve Engels'in ürünleri yayımlandığında, artık başlangıçta Stoa felsefesiyle dile getirilen ve ardından 15. yüzyılla başlayan dönüşümün de önemli bir ifa-

desi olan doğal yaşama dayalı soyut insan anlayışının ve Alman idealizminin karşısında, "sömürülen-gerçek-somut" insan için mücadeleci tutum sergileyen bir insancılık arayışı ortaya çıkmıştı. Marx ve Engels'in *Kutsal Aile* yapıtı Alman idealist anlayışına ve bu anlayışın temsilcileri Bauer kardeşler ve onların genç-Hegelci yandaşlarının idealist felsefesine bir eleştiri niteliğindedir. Marx ve Engels *Kutsal Aile* için yazdıkları önsözde kurgusal idealizmin biçimlendirdiği insan tanımlamasının tehlikesine dikkat çeker.[62] *Kutsal Aile*'de insanı biçimlendiren unsurlardan biri olarak çevrenin önemine ilgi çekilir; insanın biçimlenişindeki belirgin etkisi nedeniyle çevrenin insanca olmasının gerekliliği dillendirilir ve çevre, gerçekte üretim ilişkilerinin insan üzerindeki etkileri araştırıldığında bunun insanı doğrudan sosyalist bir anlayışa bağlayacağı ifade edilir:

> İnsanların kökensel iyiliği ve eşit entelektüel yetenekleri, deneyin, alışkanlığın, eğitimin, dış koşulların insan üzerindeki etkisi, sanayinin büyük önemi, zevkin törelliği vb. üzerindeki materyasit öğretiler irdelenince, bu materyalizmi zorunlu olarak komünizm ve sosyalizme bağlayan bağları bulgulamak için büyük bir görüş keskinliğine gerek kalmaz. Eğer insan tüm bilgiyi, duyuyu, vb., duyulur dünyadan ve bu dünya içindeki deneyden alıyorsa, demek ki önemli olan şey deneysel dünyayı, insanın orada deneyim yapıp gerçekten insanal olan şeyin alışkanlığını edineceği, kendi insan niteliğinin deneyimini yapacağı biçimde düzenlemektir... Eğer insan koşullar tarafından biçimlendirilmişse, koşulları insanal olarak biçimlendirmek gerekir. Eğer insan doğa gereği toplumcul (sociable) ise, o gerçek doğasını ancak toplum içinde geliştirecek ve doğasının gücü tekil bireyin gücü ile değil ama toplumun gücü ile ölçülecektir...[63]

Marksist anlayışa göre, yüzyıllarca filozoflar insanın özünü nitelerken temel bir yanılgıya düşmüşlerdi. Ve özü her insanda mevcut evrensel bir nitelik olarak tanımlamışlardı. Oysa Marx "insanın özü"nü "toplumsal ilişkilerin birlikteliği" diye tanımlayarak, onu çalışma, üreme, üretme, dil, sevgi egemenlik vb. gibi çoğul zenginlikler içinde aramanın zorunluluğuna ilgi çekmişti.[64] Marx'ın hümanistliği bu açıdan insanoğlunun kişiliğine duyulan romantik bir

ilginin çok ötesinde etkin bir tutumdu. Çağının ekonomik, politik ve ahlaksal sorunlarını göz önüne alan, milyonlarca insanın sömürüler, baskılar altındaki mutsuz hayatını değiştirme, insanın daha iyi ve daha haklı bir yaşama özlemini gerçekleştirme yolunda kavgayı göze alan, kavgayı öneren bir etkinlikti.[65] Marksizme göre insan tarihsel, toplumsal bir varlık olarak ancak toplumsal ilişkilerin bütünlüğü içinde anlam ifade etmekteydi. Böyle olunca insanı salt insan olmasından kaynaklanan bir değere ulaştıran antik döneme ve 15. yüzyıl klasikçiliğine tarihsel değeri ötesinde ilgi duyulmamıştı. Ancak Marx'ın, insanı yaşadığı toplumsal gerçeklikle ölçütleyen ve tanımlayan bakışı onun hümanizma kavramından uzak olduğu ve hatta hümanizmaya reddiye oluşturduğu biçiminde de yorumlanmış, 19. yüzyıldan beri Marksizmin hümanistliği konusu bir tartışma alanı olarak belirmiş ve süregelmiştir.[66]

Sonuç olarak, antikçağ insan ülküsü olarak baktığı hümanizmaya ulaşma yolunda "eğitimi" vazgeçilmez bir araç olarak görmüştür. Bu antikçağ geleneği ortaçağ kırılmasının ardından 15. yüzyıl devinimine tarihsel bir miras olarak dayanak oluşturmuş, insan aklına olan inancı kutsayan Aydınlanma sürecini güdülemiştir. Her ne kadar bu dönüşüm belirli bir sınıf çıkarı adına gelişse de antik gelenek Batı toplumlarının ilerleme sürecinde her zaman önemli bir tarihsel miras ve zihniyet olarak varlığını hissettirmiştir. Doğaldır ki bu mirasın özüne duyulan ilginin niteliği her dönem değişmiştir. Ulus-devletin ortaya çıkış sürecinde antik dönemin insanın salt insan olmasından dolayı değerli kıldığı insan teması, toplum ve ulus çıkarı adına sınırlanmış, yeniden yorumlanmaya çalışılmıştır. Hümanizma bu tarihselliği içinde tanımları açısından çeşitlenmiş, önüne çeşitli sıfatlar alarak (klasik hümanizma, Alman hümanizması, neo-hümanizma, Marksist hümanizma, varoluşcu hümanizma vb. gibi) yol almış ve farklı kavramsallaştırmalara konu olmuştur.

Türkiye Üzerine Kavramsallaştırma Çabası

Batı'da 15. yüzyılda bir akım olarak beliren hümanist anlayışa 20. yüzyılın geç moderni Türkiye'nin ilgisi ne olmuştu? Çok kimlikli ve dinsel tutunumlu imparatorluk mirasını yüklenen, Aydınlanma yolunda önemli bir gecikme yaşayan Türkiye'nin hümanist kültürle bağı nasıl kurulmuştu?

Batılılaşma Sorunsalında Hümanizma

Klasik anlamıyla hümanizma dinden bağımsız bir kültür kurmayı, insanı eğitim yoluyla yetkinleştirmeyi, insanla ve doğayla ilgili bir felsefe yaratmayı amaç edindiğinden,[67] Cumhuriyet yöneticilerinin laik kimliğinin yaslandığı bir anlayıştı.[68] Türk Devrimi başlangıcından itibaren egemenliğin dinsel kökenli kurumlardan topluma devredilmesi yönünde harcadığı çabayla ulusal ve laik kimliğin yerleştirilmesi yönünde büyük uğraş vermişti. Bu tercih, aynı zamanda geleneğe ve dine dayalı kültürel bağların yerini beşeri bir unsura, insana dayalı bir kültürel tutunuma bırakması açısından anlamlıydı. Devrim sürecinde Batı'yı Batı yapan değerlerin kurumlarıyla ve zihniyetiyle topluma benimsetilmesi arzulanmıştı. Ancak bu doğal bir gelişim değil, bir tür aşılamaydı.

Osmanlı döneminden başlayarak laik-akılcı anlayışın topluma enjekte edilmeye çalışıldığı genel olarak söylenmekle birlikte gerçekte Osmanlı iktidarının bu değerleri hiçbir zaman tümden benimsememesi, değerlerin tüm toplum kesimlerince içselleştirilememesine yol açmıştır. Bu açıdan Batı'nın uzun bir süreçte edindiği değerlerin Osmanlı toplum yapısına yerleştirilme isteğinin ne derece samimi olduğu da araştırmacılar tarafından sorgulanır olmuştur.[69] Örneğin Taner Timur'a göre, Osmanlı dönemi Batılılaşması Şark meselesi diplomasisinin sınırları içine hapsolduğundan topluma aktarılmaya çalışılan kurum ve değerlerin içselleştirilmesi mümkün olamamış, Osmanlılar 20. yüzyıla kadar şeriat sınırları dışında, laik ve özgür bir düşünce geleneği yaratamamışlardı:

> Klasik çağ Osmanlı uygarlığı elbette dini ve skolastik bir dünya görüşüne dayanıyordu. Fakat bu dünya görüşü o zaman evrensel bir nitelik taşıyordu ve bu yüzden Osmanlı devleti çağıyla birlikte yaşayan bir uygarlıktı. Sanıldığının aksine Osmanlı devleti, giderek daha özgür ve daha laik bir devlet haline gelememiştir. Tam tersine zamanla dini kurumların daha da yozlaştıklarını görüyoruz. Tanzimat'tan itibaren bir ölçüde kabul edilen "batılı kurumlar" ise, gerçek bir kültürel uyanışın ve bir Aydınlanmanın ürünü değildiler. Bunlar "Şark Meselesi" diplomasisinin sınırları içinde Osmanlı devlet adamlarının, çoğu kez fazlaca inanmadan vermek zorunda kaldıkları ödünlerdi. Tüm 19. yüzyıl boyunca hiçbir Osmanlı aydını, o dönemde Batı'ya egemen olan fikir akımları içinde yer alabilecek bir eser vermemiştir. Osmanlılar 20. yüzyıla kadar Şeriat sınırlarının dışında kalan, laik ve özgür bir düşünce geleneği yaratamamışlardır...[70]

Bu açıdan hümanist kültüre girme Osmanlı'nın son döneminden itibaren geç modernleşen diğer örneklerde olduğu gibi temel bir sorun olarak belirmişti. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi aydınları açısından hümanist kültüre girme Batı, Batılılık kavramları içinde tartışılır bir sorun olmuştur. Kültürün kökeni, benimsenmiş olan kültürün nereye dayandığı ya da dayanması gerektiği sorunsalı günümüze kadar varlığını sürdürdü. Bu, gerçekte Batı'nın da ürettiği bir sorundu ve Hıristiyan düşünce evrenine girmemiş top-

lumların Batılılığı konusuna yanıtlar sürekli aranmıştı. Hatta bazı Batılı aydınlar Roma ve Yunan düşünürlerini doğuştan Hıristiyan olarak okumak yanılgısına düşerek gerçekte Batılılığı Hıristiyan olmakla eş tutabilmişlerdi.[71] Ancak Batı uygarlığının evrimci gücünün asıl kaynağının Hıristiyanlık değil, tam tersine klasik çağ düşüncesi olduğu bugün yaygın bir görüş olarak benimsenmiş, Hıristiyanlığın ne kadar mücadele ederse etsin, eğitim ve zihin biçimlenmesi bakımından Yunan ve Roma'ya bağlı olduğu kabul bulmuştur. Hıristiyanlığın gerçekte bu evrimci gücü elinden geldiğince önlediği de bilinmektedir. Bu açıdan örneğin Suat Sinanoğlu'nun Batılı olmak nedir sorusu için, Yunan ve Roma'nın evrimci gücünü kabul etmiş olmak yanıtı anlamlı bir tanım olarak belirmektedir:

> O halde batılı nedir sorusunun cevabı şudur: bu evrim *processus*'u içine giren, ona katılan her insan, her toplum batılıdır; bu *processus*'un dışında kalan, onu benimsemeyen insan, her toplum batılı değildir. Başka bir deyimle, akılcı ve insancı değerler sistemine dayalı düzen içinde yaşayan toplumlar, bu düzeni benimseyen insanlar batılıdır; onun dışındakiler ise batılı değildir.[72]

Batılılığı klasik çağın evrimci gücünü benimsemek olarak ortaya koyan Sinanoğlu Almanya'nın evrimini bu açıdan önemsemiş, ardından Rusya ve Türk Devrimi örneklerini benzer biçimde değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelerinde Batılı olmak kavramını dil, tarih ve geleneğe bağlı olmaksızın edinilebilir, öğrenilebilir bir değer olarak yorumlamaktadır:

> Klâsik uygarlığın özelliği, evrim kavramını ortaya koymuş olması, dolayısiyle insanlığın fikir düzeyinde yola çıkmasını, ilerlemeye başlamasını sağlamış olmasıdır. Her uygarlıkta bir iç olgunlaşma, belli sınırları aşmayan, aşmayı hedef almayan bir gelişme görülür. Buna karşılık klâsik çağ uygarlığı insanlığa sonu olmayan bir evrim yolunu açmıştır. Bu ilerleyiş, ortaçağın uykusundan sonra, hümanizm döneminde İtalya'da yeniden başlamış, İtalyan ve Fransız Rönesansı ile hız kazanmış, İngiltere'ye geçmiş, son olarak Almanya'da büyük hamle yapmıştır. Zaman; Goethe, Gesner, Herder, Lessing, Heine'ler zamanıdır. Almanlar bu kültür kar-

> sısında kendilerini yabancı hissetmişlerdir. O âlemle dil, gelenek, tarih bağları yoktur. Büyük çaba da bundan doğmuştur. Almanlar klâsik kültürü toplumlarına örnek olarak gösterebilmek için onu tarihsel şartlardan soyutlayıp, bizatihi değerini ortaya koymuşlardır. Böylece klâsik kültürü Lâtin âleminin, Akdeniz havzasının ve Roma ordularının girdiği toprakların dışına taşırmışlardır. Klâsik kültür Orta ve Kuzey Avrupa'ya yayılmış, daha sonra 1917 ihtilâlinden önceki dönemde Rusya'ya yayılmıştır. En son olarak, Atatürk devrimi ile, bu hamleyi Türkiye'de görüyoruz.[73]

Osmanlı-Türk modernleşmesi Batılılaşma yolunda bir yandan sürekliliği diğer yandan da kopuşu içeren bir karakter taşır. Osmanlı aydınlarının kültürel alanda geleneksel kimliklerini koruma istekleri, Batılılaşmayı antik Yunan'ın evrimci zihniyetinden çok, maddi uygarlık ve teknolojiyle sınırlı bir anlayış olarak okumalarına yol açmıştır. Türkiye'nin "Garpçıları" olarak bilinen kesim içinde dahi bu ayrım belirgindir. Örneğin Celal Nuri için medeniyet iki türlüdür ve Batı'dan salt teknik medeniyet alınmalıdır.[74] Bu yaklaşımın bir başka örneği de Ziya Gökalp'in Türk toplumu için biçimlediği toplum analizinde belirgin olarak görülür. Onun deyimiyle medeniyetin uluslararası, kültürün ise ulusal olduğu yolundaki tez bu bakış açısının benzeridir.[75] Taner Timur'un ifadesiyle, Batı ileri ve üstün bir değerler sistemidir ancak, aynı eski Yunanlıların Barbarlara, Beni İsrail'in Gentillere ve Arapların Acemlere baktığı gibi Batı da Doğu'yu geri görmekte ve küçümseyerek bakmaktadır.[76] Bu açıdan Batı'nın salt teknolojisinin alınması uygun görülmüş, zihniyeti ve değerlerinin ülkeye aktarılmasına çekinceli yaklaşılmıştır.

Ziya Gökalp'in düşünceleri çok uzun bir dönem Türkiye aydınını etkiler. Onun "Medeni İntibah, Harsî İntibah" başlıklı yazısından verilecek birkaç alıntı bugüne kadar uygarlık-kültür ayrımını sürdürmekte olan düşünce insanlarının temel kalkış noktasını, halka ve aydına bakış açısını göstermesi bakımından anlamlıdır:

> Her milletin hayatında medeniyet ve hars diye iki unsur vardır... Fakat, medeniyet bir kere kuvvetlenince hars da zayıflamağa başlar. Yani

medeniyetin inkişafı buna sebep olmaktadır. Hattâ daha fazla ileri giderse hars da büsbütün bozulur. Sonra büyük medeniyete malik bir millet ahlâken düşkün, seciyesiz olur... Görüyoruz ki medeniyet tek başına ne milletleri çok kuvvetli yapıyor, ne de mes'ut ediyor. Aynı zamanda görüyoruz ki mütemeddin [medeni] milletlerde fertler daha çok ihtiyar, zayıf oluyor, ahlâkî buhranlar oluyor, fertler daha bedbin, daha meyus [ümitsiz], hissi saadetten mahrum oluyor. Halbuki harsın kuvvetli olduğu yerde intihar az oluyor. Demek ki medeniyet fertlere ne tam saadet veriyor, ne de millet şevkat ve satvet [güç] veriyor... Bir millet medeniyetsiz olursa, eslaha, sanayi... ilâh olmaz. Ordusu, kuvveti maneviyesi sayesinde vardır. Fakat madde kuvveti yoktur. Kuvvetli olamaz. Madem ki medeniyet ilimlere fenlere istinad ediyor. Bittabi bunlarsız, bir millet yüksek bir hayat yaşayamaz... Medeniyet orta malıdır. Kolayca iktisap edilir. O taklit ile de alınabilir. Ecnebi mütehassıslar da memlekete ithal edilebilir. Bunun mevcudiyeti büyük bir tehlike sayılmaz... Fakat hars öyle değildir, sun'î vesaitle doğmaz. O kendiliğinden tabii olarak doğar... Hars bir cemiyette bozulsa bile ancak münevver sınıfta bozulur. Çünkü bunlar medeniyetle temasa gelmektedir. Bereket versin ki, halk sağlam kalır... Pek tabii olarak Avrupa medeniyetine girmeğe başladık. Avrupa medeniyetinin münbit ilim ve usullerini aldık. Bunu tanzimatçılar yapamamışlardı. Çünkü o zaman halkın mukavemeti vardı, halbuki şimdi halkın mukavemeti yoktur. Şimdi Avrupa'dan ne mefkûre, ne san'at, ne edebiyat ve ne de lirizm alacağız... İlim ve usul alacağız, bu suretle Türkiye'de bir medenî intibah [uyanma] başlamıştır. Harsî intibahtan sonra, medenî intibah doğmuştur. İşte şimdi harsî intibahımız şiddetle vukua gelmektedir, diğer taraftan da medenî intibah zuhur etmektedir. Şunu iyi bilmelidir ki: Bir millette hars asıldır. Medeniyet alınır...[77]

Ne var ki, Türk Devrimi'nin önderinin ve devrim sürecinde aktif rol üstlenen aydınların hareket noktası bu ayrım olmamıştır. Gökalp'in uygarlık ve kültürü ayrı ayrı kavramlar olarak okumasına karşın devrimin önderi Mustafa Kemal bu ayrımın gereksizliğine inanmıştır. Gerek eylemlilikleri gerekse *Söylev ve Demeçleri*'ndeki ifadelerinin bütünü bu çizgiyi izlemediğini gösterir. Örneğin 1930'lar Türkiye'sinde Afatinan'a yazdırdığı şu satırlar bu bakış açısını ortaya koyar:

> Medeniyetin ne olduğunu başka başka tarif edenler vardır. Bence medeniyeti harstan ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur. Bu nokta-i nazarımı izah için hars ne demektir tarif edeyim: A- Bir insan cemiyetinin devlet hayatında; B- fikir hayatında, yani ilimde, içtimaiyatta ve güzel sanatlarda; C- İktisadî hayatta yani ziratte, sanatta, ticarette, kara, deniz ve hava münakalâtçılığında [ulaşımcılığında] yapabildiği şeylerin muhassalasıdır [toplamıdır]. Bir milletin medeniyeti dendiği zaman hars namı altında saydığımız üç nevi faaliyet muhassalasından hariç ve başka bir şey olamıyacağını zannederim... Hars mefhumunda milletlerin güç ve geç değişen bazı irkî, fıtrî [doğuştan] hasletlerine, karakterlerine hasrederler ve buna çok kıymet ve ehemmiyet verirler... Bu telâkki ve izah doğru değildir... Hars medlûlünü [anlamını] seciye diyebileceğimiz karakter mefhumuna indirmemelidir. Bu arz ettiğim telakki birbirinden ayırt edilmesi güç olan, medeniyet ve harsın tarif, izah ve anlaşılmasından kolaylığı da mucip olur...[78]

Mustafa Kemal devrim sürecinde ulusal kültürün gelişmesi yönünde çok büyük bir uğraş vermekle birlikte, bu kavramın içini ilerici bir içerikte algılamıştır. Emge Kongar'ın ifade ettiği üzere, ulusal-milli kültürün ilerici ve gerici olmak üzere iki tür kullanımı bulunmaktadır. Öyle ki, "Bir ulusun doğaya ek olarak ürettiği tüm maddi ve manevi değerleri, yani kültürü, o ulusu, insanlık ile... kaynaştırmak için kullanmak, tarihe, bilime, doğaya uygun olduğundan, 'ilerici' kullanımdır. Buna karşılık, bir ulusun maddi ve manevi değerlerini, o ulusu, insanlık ailesinin dışına çıkarmak ya da insanlığı küçük görmek için kullanmak, kültürün 'gerici' kullanışıdır."[79] Gerçekten de Mustafa Kemal kültür-uygarlık tanımlamalarında ve ulusal kültürü yükseltmeyi amaçlayan çalışmalarında kültürü ilerici bir kavramsallaştırmayla okumuş, Batılılaşma kavramı da bu ilerlemeci anlayışla koşut olarak olumlu değerleri kucaklayan ve genişleten bir yaklaşıma oturtulmuştur.

Mustafa Kemal'de uygarlığa bir bütün olarak bakış, dünyada insanlık ülküsünün bir gün gerçekleşeceğine olan inancıyla da izlenir. İngiliz tarihçi Spencer Wells'in kitabının Mustafa Kemal'i yoğun biçimde etkilediği bilinmektedir. Wells, Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkımın bir daha oluşmasını engellemek adına

devletler arasında ittifaklar kurulmasını önerir. İşte bu bölgesel işbirliği ve ittifakların kurulması düşüncesinin Mustafa Kemal tarafından önemle altı çizilmiştir. Bu fikir Balkan Antantı'na ve Sadabat Paktı'na giden yolda güdüleyici olmuştur. Her ne kadar ulus-devletlerin kuruluş aşamasında bir dünya devleti projesi dillendiren Wells'in bu yaklaşımı Mustafa Kemal tarafından "tatlı bir düş" olarak okunsa da,[80] yine de onun savaşsız bir dünya arzusunu ve insanlık ülküsünün tarihin bir aşamasında mutlaka oluşacağına olan inancını Falih Rıfkı'nın aktardığı bir anekdotta izlemek mümkündür. Öyle ki bunun olası olmadığını düşünenlere karşı Mustafa Kemal, "Böyle söylememelisiniz. Günün birinde insanlık idealinin gerçekleşmeyeceğine ihtimal vermek doğru değildir. İnsanlar bir gün bu bahtiyarlığa ereceklerdir"[81] diyerek bu inancını yinelemiş ve dünyaya bir bütün olarak bakma eğilimini sürdürmüştür.

Bununla birlikte modernitenin kurulumunda yeni devletin kendi gerçekliklerinin yarattığı sınırlarının olduğu söylenmelidir. Daha başlangıçta ülkenin emperyalist saldırıya uğramış olması Batı ile araya mesafe konulmasını beraberinde getirmiştir. Bu açıdan Türk Devrimi'nin modernleşme algısının bir tür Batı'ya rağmen Batılılaşma üzerine kurulu bir çaba olduğuna kuşku yoktur. Onu Osmanlı modernleşmesinden ayıran en temel fark burada yatmaktadır. Osmanlı Şark meselesinin dayattığı sınırlar içinde yol alırken, Türk Devrimi bağımsızlık mücadelesini Batı emperyalizmine karşı gerçekleştirmiştir. Tarık Zafer Tunaya, Kemalist Batılılaşma projesini bir yandan Batı'nın güdümünden kurtulma projesi olarak yorumlarken, aynı zamanda savaşılan Batı gibi olma projesi olarak okur. Batılılaşma bu biçimiyle Batı'nın güdümü dışına çıkmak anlamını da karşılar. Kemalist aydınlar kendilerini Tanzimat Batıcılığından farklı bir yerde konumlayacaklardır. Türkiye münevverinin Batı karşısındaki konumlanışı aynı zamanda oryantalistlerin Türk insanının uygarlık yaratma konusunda beceriksiz olduğu tezlerine bir yanıt niteliği de taşımaktadır. Devrimin aydın-bürokratları bir yandan Batılı kaynakların bu tezlerine karşı savaş açarken, bir yandan da "muasır medeniyet" olarak ifade ettikleri Batı'nın yöntemlerini (başta akılcı-laik kimlik olmak üzere) almak konusunda yoğun çaba göstereceklerdir:

> ... TBMM'nin istediği, bağımsız bir Türkiye'nin kurulmasıydı. Yeni Devlet Batı demokrasisi örneğinde vücude getirilmek isteniyor, Batı camiasına katılmak gayesini güdüyordu. Tarihin bu safhasında, Türkler Batılı olmak için Batı ile savaşmışlardır. Bu olay, Batılılaşma problemi bakımından atılmış kesin bir adımdır. İmparatorluğun başaramamış olduğu bir harekettir. Anadolu hareketine inkılâp vasfını verdiren âmillerden en kuvvetlisi "İdeolojik istiklâl" olarak böylece ortaya çıkmaktadır.[82]

Niyazi Berkes de Türkiye'nin Batılılaşma serüvenini incelediği kitabında Osmanlı'dan başlayarak Batı'nın öncelikle "Hıristiyan dünyası" ardından "Avrupa devletleri" olarak tanımlandığını söyler. Kemalist hareketle birlikte ise öncelikle "emperyalist Batı" kavramına ulaşıldığını, ulusal kurtuluşun ardından da "çağdaş uygarlık olarak Batı" kavramının üstün bir kavram haline geldiğini aktarır. Bu açıdan Kemalist hareket Tanzimat'ın uyducu Batıcılığından farklı olarak iki tür Batıcılık anlayışına sahiplik etmiştir.[83] Sonuçta devletin merkezileşmesi uğraşında erken Cumhuriyet Batı'yı evrensel ilkeleri, ilerleme yolundaki konumu ve zihniyeti açısından benimseme yolunu seçecektir. Bu zihniyet, Osmanlı'nın Batı'yı Hıristiyanlık olarak okunmasından farklı olarak, antik dönemin akılcı ruhunun benimsenmesi tercihine dayalıdır. Gerçekten de devrimin eylemliliği bu boyutta ilerlemiştir. Devrimin yürütücüleri Batı'nın ürettiği değerlerin topluma yerleştirilmesi çabasını siyasal alanda olduğu gibi eğitim ve kültür alanında da sürdüreceklerdir. Eğitimin birleştirilerek laik sınırlar içine çekilmesi, ders kitaplarının modernizasyonu, karma eğitimin gerçekleşmesi, halkevleri ve köy enstitülerinin kurulması örneğinde olduğu üzere yaygın eğitimin kurumsallaştırılması, müzik ve diğer sanat alanlarındaki tercihlerde Batı'nın genel kabul görmüş kazanımlarının ülkeye aktarılması sağlanmıştır.

Bu anlamda çağdaş uygarlık olarak Batı kavramı coğrafi-tekilci-ayrımcı bir anlamın ötesinde, topluma olumlu evrensel değerleri katmak boyutunda bir anlam ifade etmektedir. Bunlar "akılcı düşünce, özgürlük, hoşgörü, eşitlik, hukuk devleti vb. gibi gerek bireysel hayatı, gerekse toplumsal düzenleri yakından ilgilendiren

değerlerdir."[84] Bu değerlerin oluşum süreci bütün insanlık tarihinin özetidir ve oluşumları aynı zamanda birçok türden sömürü ilişkisi üzerinden temellenmiştir. Bununla birlikte doğrusal bir ilerleme çizgisi izleyen Batı'nın ürettiği bu değerler eski Yunan sitelerinde doğmuş, ortaçağ sürecinde kesintiye uğrayarak ortadan kaybolmuş ve Rönesans'la birlikte yeniden belirerek Aydınlanma'ya uzanan süreçte yanına eklenen yeni değerlerle birlikte evrensel değerler olarak benimsenmişlerdir.[85]

Türk Devrimi'nin özünde uygarlığın bir bütün olarak görülmesine ve bu insanlık değerlerinin topluma aktarılma arzusuna karşın Gökalp'ten beri süregelen kültür-uygarlık ayrımı ilerleyen dönemlerde Türk muhafazakârlığının farklı terimlerle benimsediği bir yaklaşım oldu. Bu biçimdeki tezler çeşitli dönemlerde dillendirildi. Erken Cumhuriyet döneminde temsilcileri arasında Mustafa Şekip Tunç, Peyami Safa, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi aydınların yer aldığı bu anlayış 1950'li yılların demokratik ortamında daha açık bir biçimde ifadesini bulmuştur. Örneğin Mümtaz Turhan *Kültür Değişmeleri ve Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı eseriyle bu çizginin önemli bir izleyenidir. Mümtaz Turhan'a göre temel sorun kendimizden kopmadan çağdaş medeniyet seviyesinde yerimizi alma sorunudur. Bu sorunun çözümünde temel çıkış yolu Japonya ve Rusya örneğinde olduğu gibi Batılılaşmanın bilim ve teknik aktarımıyla sınırlanmasıdır. Yalnız burada dikkat edilecek en temel sorun, insan unsurunun Garplılaşmadaki rolüdür. Bilim ve teknolojik yapının ülkeye aktarılmasıyla birlikte ilkokullardan başlayarak bunları kullanacak insan unsurunun yetiştirilmesi zorunluluk olarak belirecektir. Batı'nın sistem ve kurumlarının ülkeye aktarımı kolay olsa da bu kurumların toplumu ahlak ve kültür buhranıyla karşı karşıya bırakma tehlikesi bulunmaktadır. Bunun için alınacak şeyin "net" olarak belirlenmesi gereklidir:

> ... Bir medeniyet veya kültürü bütünüyle alma meselesine gelince, bunu daha evvel *Kültür Değişmeleri* kitabımda etraflıca ve yukarıda Türk Düşüncesi tezinden bahsederken kısaca münakaşa etmiş, bunun ilmî ba-

> kımdan imkânsız olduğunu görmüştük. Şu halde biz, Garplılaşmadan, bir millet veya cemiyetin kendi örf ve âdetleri, ananeleri içinde ziraî, iktisadî, sinaî, siyasî, maarif, sanat ve sair içtimaî faaliyet ve sahaları ihtiva eden umumî bir kültür inkişafını kastediyoruz ki bu da, Garp'tan her şeyden evvel ilim ve teknikle ilmî zihniyeti almakla tahakkuk edebilecektir... Zira bütün mesele Garp medeniyetini bütünü ile almak mümkün olmadığına göre iktibas edilecek aslî, hakiki kıymetlerin tayininden ve bunları biran evvel alıp, benimsemekten ibaret kalıyor ki bizim de burada belirtmek istediğimiz budur...[86]

Mümtaz Turhan neden Garplılaşamadığımız sorusuna Türkiye Batıcılarının ve hümanistlerinin verdikleri, Batı'nın köklerine, Yunan ve Latin kaynaklarına inilememiş olunması yanıtını da eleştirmiş, Batılılaşmanın her yerde benzer yollardan geçmekle mümkün olamayacağını belirtmiştir. Yazara göre, gerçekte Türkiye'nin alması gereken Latin ve Yunan zihniyeti olmayıp, Kopernik, Galileo ve Descartes'la başlayan objektif ve bilimsel düşünce hareketidir. Bu ise Yunan ve Latin dillerinin öğrenilmesini gerektirmez, bugünün yaşayan dillerine vakıf olmakla aşılacak bir sorundur.[87] Türkiye muhafazakârlığı Türkiye'nin Batılılaşması önündeki engeller açısından dinin, gerçekte İslam'ın engel teşkil etmediği görüşündedir. Öyle ki Batı medeniyetinin temeli de yalnızca Hıristiyanlık değildir. Çünkü hiçbir din tek başına bir medeniyet meydana getirmeye yeterli değildir. Örneğin Mümtaz Turhan Batılılaşmanın gerekliliğini öngörür, ancak bu, Batı'yı ayakta tutmuş olan bilim zihniyetinin alınmasıyla mümkün ve aynı zamanda sınırlıdır. Türkiye için şu ilkeyi benimser: "Medeniyet alanı değiştirmeye zorunlu bir toplumun kültürü, bu değişim anında tamamen ortadan kalkmaz, onun yerine hâkim milletin kültürü geçmez. İki toplum iki kültür karşılaşınca, birisi mutlaka yok olmaz. İkisi birbirine karışır. Ortaya her iki kültürün karışımından, halitasından doğan sentez çıkar... Şu halde: Türkiye, Batı medeniyeti karşısında Batı'dan bir şeyler alacak, kendisininkinden bir şeyler verecektir. Bu mukadder bir sonuçtur..."[88] Mümtaz Turhan'ın bu görüşleri halefi Erol Güngör tarafından yakın döneme taşınır.[89]

Batı'yla olan bu mesafeli duruş yanında, 1950 sonrasından günümüze uzanan süreçte ayrımcı-tekelci bir Batı anlayışını dillendiren yaklaşımlar derinleşerek ve yaygınlaşarak varlığını baskın olarak hissettirecektir. Mehmet Doğan'ın *Batılılaşma İhaneti* kitabında, Nihad Sami Banarlı, Ahmet Kabaklı, Cemil Meriç, İsmet Özel gibi yazarların görüşlerinde ve ileride Milli Görüş içinde yer alacak İslamcı çevrelerde negatif Batı imgesi bir ideolojik tutunum olarak kendini ortaya koyacaktır. Daha radikal olan bu çevrelere göre, Batı kavramının içini Hıristiyanlık düşüncesi ile sömürgeci zihniyet doldurur. Örneğin Cemil Meriç'e göre, eski Yunan köleci zihniyetle, Batı ise sömürgecilikle yükselmiştir. Bu açıdan Batıcı olmak bir insanlık suçudur. Batı bu çevreler açısından istilacıdır, ahlaki buhran içindedir. Batı'yı "yekpare bir özne olarak" okuyan bu çevreler aynı zamanda onunla keskin bir hesaplaşma içine girmişlerdir.[90]

Sonuç olarak, Türkiye'de hümanist kültürle bağ kurma sorunu bugüne kadar doğrudan doğruya Batılı olmak sorunsalı üzerinden okunmuştur. Bu açıdan aydınların Batı, uygarlık ve kültür bağlamlarında hümanizmayı nerede konumladıkları önem kazanmaktadır. Özellikle Türkiye muhafazakârlığının çok uzun bir dönem ürettiği bu türden eleştiriler dikkate alındığında erken Cumhuriyet'in Batılılık bağlamında hümanizmayla ilişkisinin yerini belirlemek bu çalışmanın amaçlarındandır.

İlerleme Sorunsalında Hümanizma

19. yüzyıl, pozitivizm ve Marksizm gibi iki ilerleme ideolojisinin oluşumuna yol açan tarihsel kesitti. Toplumların geleceğini çözümleme ve belirleme iddiasında bulunan bu ilerleme yaklaşımlarından pozitivizm, Osmanlı-Türk modernleşmesini etkileyen en önemli düşünce akımı oldu. Tanrı devletine karşı bir insanlık dini yaratmayı amaçlayan, metafizik düşünceyi yadsıyarak, bilime tüm yaşam alanında belirgin bir öncelik sunan pozitivizm[91] devletin nasıl kurtulacağı sorusuna yanıt arayan Osmanlı aydınının yurtdışındaki eğitim ve etkinliklerinde karşılaştığı çözüm yollarının en

etkilisi olarak belirmiş, geleneksel yönetim sistemini sarsmadan, toplumu anarşiye sürüklemeden devletin bilime ve eğitime öncelik veren bir programla dönüşüm geçireceği düşünülmüştü. Öncelikle edebiyat alanında *Servet-i Fünun* dergisi ikinci sayısından başlayarak pozitivist önderleri tanıtmaya başlamış, bunu Ahmet Şuayip, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit tarafından kurulan *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* ile *İçtimaiyat Mecmuası* izlemiş ve bu dergiler pozitivizmin savunucusu olmuşlardı. II. Jön Türk ideolojisi içinde İttihatçı yapıyı belirgin olarak etkileyen ise yurtdışında Comte pozitivizminin doğrudan etkisi altında kalan Ahmet Rıza'nın pozitivist anlayışı oldu.[92] Ahmet Rıza, başta Abdullah Cevdet, ardından da Ziya Gökalp'i bu zihniyetin yandaşları olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne kazandırmış, bu aydınların dışında Beşir Fuat, Salih Zeki de pozitivist anlayışın taşıyıcısı Osmanlı aydınları olmuştu. Gerçekte pozitivizm, Fransız Devrimi sonrası oluşan sınıf mücadelesi karşısında, bu mücadeleye karşı monarşinin yanında saf tutan ideolojik bir anlayış olarak belirmişti. Modernleşme-merkezileşmesini sağlayamamış imparatorluğun aydını açısından ise monarşinin koruyuculuğunda, toplumu sarsmadan ilerleme yolunu açan bu anlayış bir çözüm yolu olarak görülmüştü. Cumhuriyet döneminde ise ilerici Türk aydınının kontrolünde sisteme aktarılmaya çalışılacaktı.[93]

Pozitivizmin bilime verdiği öncü rol aynı biçimde sömürge ve yarı-sömürge ülkelerin aydınlarını da benzer biçimde etkilemiştir. Gerçekten de Osmanlı modernleşmesinden başlayarak pozitivizm Arap dünyasında bir "Aydınlanma" aracı olmuş, hatta ilk Arap sosyalistleri de pozitivist akım içinden çıkmıştır. Rönesans ve Aydınlanma gibi büyük kültür devrimlerini gerçekleştirememiş toplumlarda aydınların pozitivizmin ilerici rolüne ilgi çektiği izlenmektedir.[94]

Kemalizmin Comte pozitivizmiyle olan ilişkisi tutunum ideolojisi din olan bir devlet geleneğinden kopuşu sağlaması açısından benzerdir. Bununla birlikte çağdaş Türkiye aydınları Türk Devrimi'nin pozitivist niteliği konusunda oydaşmamaktadır. Aralarındaki temel tartışma, pozitivizmin bireyi ve sınıfları reddeden

"bir toplumsal ahenk" yaratma uğraşı boyutunda belirmektedir. Aydınların bir kısmı Türk Devrimi'ni Comte pozitivizminin, Osmanlı pozitivist hareketinin, Ahmet Rıza, Beşir Fuat, Salih Zeki ve son olarak Gökalp ideolojisinin izleyeni olarak okurken,[95] bir bölüm buna karşı çıkmaktadır. Bu ikinci kesim Kemalist iktidarı daha çok Aydınlanma felsefesine, Fransız Devrimi'ne ve ardından da Rus ve Doğu Avrupa'daki halkçı akımlara yakın görmektedir. Bu yönsemede bulunan aydınlar Fransız Devrimi'ne karşı bir reaksiyon hareketi olarak doğan, III. Napolyon'un gerici iktidarını meşrulaştıran ve cumhuriyetçi olmayan pozitivist hareketi gerici iktidarı kökten kaldıran Kemalist hareketle benzeşmez bulmuş, gerçekte hiçbir devrimle pozitivizmin uyuşamayacağına dikkat çekmişlerdir. Pozitivizm aydın despotluğu ve Jakobenizmle ilişkisi boyutunda da Kemalizmle arasında mesafe bulunan bir ideoloji olarak yorumlanmıştır.[96]

Bununla birlikte pozitivizmin Kemalizmi etkisi altında bıraktığı anlayışı genel olarak kabul görmüştür. Şerafettin Turan, Türk Devrimi'nde akılcılık ve pozitivizmin izlerine değinir. Daha 1923 yılında akılcılığın en büyük temsilcilerinden Kant üzerine Mehmet Emin Erişilgil'in *Kant ve Felsefesi* kitabı Mustafa Kemal'in istek ve direktifiyle Maarif Vekâleti tarafından basılır. Yine akılcılığın en önemli temsilcilerinden Descartes'ın *Discours sur la Méthode* adlı kitabının Maarif Vekâleti Yayınları tarafından 1928 yılında *Usul Hakkında Nutuk* adıyla yayımlandığı görülür. Akılcıların kitapları, henüz devrimin tamamlanmadığı bir dönemde, erken Cumhuriyet'in ilk evresinde laik bir tutunum yaratma çabasındaki hareket için en önemli düşünsel temeller olur.[97] Mustafa Kemal'in gençlik yıllarının pozitivist akımın yoğun biçimde tartışıldığı dönemler olduğu unutulmamalıdır. Mustafa Kemal'in okuduğu kitaplar arasında yer alan Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Allahı İnkar Mümkün müdür?* eserinin bir bölümü doğrudan Comte felsefesine ayrılmıştır. Ahmet Hilmi'nin kitabında ilerleme kavramının önemle altı çizilmiştir. Mustafa Kemal 1911'de basılan bu eseri 1916 yılında Silvan'da, savaş ortamında üç gün içinde okuyup değerlendirmiştir.[98]

Emre Kongar, Kemalizm-pozitivizm ilişkisi üzerine açıklayıcı çalışmasında, aklın egemenliği düşüncesine dayalı olan ve bu amaçla bir insanlık dini oluşturma çabasında bulunan pozitivizmin Kemalizmin doğrudan etkilendiği bir anlayış olduğuna dikkat çeker. Ancak Comte, bu insanlık dinine erişmek için demokrasiye değil, bilimsel doğrulara inanmıştır ve bu açıdan "toplumlar için 'iyi'nin ve 'doğru'nun çoğunluğun kararı ile değil, 'bilimsel yöntemlerle' bulunacağını inanır." Comte, Fransız Devrimi'nin ülkeyi anarşi durumuna sürüklemesi karşısında uzlaşmacı bir tutum sergiler ve o günün çatışan kesimleri, gerçekte gelenekçilerle devrimciler karşısına bir orta yol önerisiyle çıkar. Comte bu açıdan monarşinin devamından yanadır. Toplumsal ve ekonomik açıdan bu tutucu tavrına karşın "düşünce sistemi açısından ilerici"dir.[99]

Emre Kongar Türk Devrimi'nin pozitivist felsefenin etkisi altında kalmasının nedenlerini aktarır. Öncelikle pozitivizm, bilim anlayışı ile Batı'nın üstünlüğünün bir ifadesidir; dinle arasına koymuş olduğu mesafe nedeniyle tutunum ideolojisi din olan bir toplumdan ulus-devlete geçme arzusundaki Türkiye için önemli bir yapıtaşıdır. Öte yandan, dayanışmacı bir toplum yaratmak açısından pozitivizm önemli bir mirastır. Kongar'a göre, "Türkiye Cumhuriyeti'nin 'imtiyazsız sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz' savsözünde belirginleşen 'dayanışmacılık...' anlayışı da olgucu düşünceden kaynak alıyordu... Gerek Türk aydını, gerek Mustafa Kemal Atatürk olguculuğu bilimin egemenliği biçiminde algılamışlar böylece, onu dine ve geleneğe karşı kullanmışlardır. Ayrıca, toplumsal içerik bakımından da, çatışmacılığın yerine 'uyum' düşüncesinin egemen kılınmasında işlev sahibi yapmışlardır."[100] Gerçekten de 1931 CHF Kurultayı'ndan başlamak üzere gerek parti programlarında gerek Mustafa Kemal'in beyanlarında sınıf çelişkilerini reddeden ve toplumdaki tüm sınıfların birbirine muhtaç ve dayanışma halinde bulunduğu iddiasındaki görüşler tek parti yönetiminin temel felsefesini oluşturmuş ve bu felsefe devletçilik ile halkçılık ilkelerinin dayanaklığında teorize edilmeye çalışılmıştır. Ancak Emre Kongar, Mustafa Kemal'in pozitivizmin bir taraftarı ya da izleyeni olmaktan çok pozitivizmi insanoğlunun gelişimi içinde olumlu

bir aşama olarak gördüğünü belirtmektedir. Bu açıdan pozitivizm Türk Devrimi içinde nihai bir sonuç değil, ancak bir aşama olarak görülmelidir.[101]

Bu kapsamdaki bir önemli değerlendirme ise Süleyman Seyfi Öğün'e aittir. Öğün'e göre, Kemalist hareket bir inşa siyasetidir. Tercihini gelenekle temellenmiş ve "tarihsel süreklilik" kavramının biçimlemiş olduğu "ulus" anlayışı yerine, "politik toplumun inşası"ndan yana koymuştur. Bunun için kendisine birleştirici fermantasyon olarak "yurttaş ilişkilerini" seçmiştir. İşte bir politik inşa olarak yurttaşın üretilmesi, 19. yüzyılın ilerlemeci siyaseti ekseninde, akılcı ve ve pozitivist bir anlayışı zorlamıştır. Osmanlı-Türk modernliği gerçekte bu inşanın oluşturulması bağlamında pozitivist-akılcı söylemleri geliştirmek zorunluluğu hissetmiştir. Bu anlayışa göre, "bireysel gelişmenin ve toplumsal ilerlemenin şartı, cehaletin kaldırılması, akıl ve bilim ölçülerine uymayan önyargıların ve geleneklerin yok edilerek, özgün insanın yaratılmasıdır. Yurttaşlar arasında yerleştirilmeye çalışılan yeni ve medeni bağların temelleri aklın zaruretleridir. Aklın gerekleri kendi ölçülerini, sadece üretim ve teknik alanında değil siyasal, sosyal ve kültürel alanlarda da Kemalist İnkılâpçı siyaset yoluyla geliştirecektir. Gerçekten de bu anlayışa bağlı Kemalist modernleşmeci kuşağın içinden bir kısım aydın Batı medeniyetinin ilerlemeci-bilimsel yüzüne gözlerini çevirmişlerdir."[102]

Gerçekten de Türk Devrimi'nin uygulamaları açısından bu ilerleme anlayışına yaslandığı izlenmektedir. Yönetim ve hukukun laikleşmesi yanında, toplumsal olarak halkı biçimlendiren dini yapıların kaldırılması, kadının toplumdaki statüsünün din dışında toplumsal yapının gereklilikleri sonucu belirlenmesi, 1930'lardan itibaren din derslerinin toplumun ihtiyaçlarıyla sınırlı olacak şekilde daratılması, özellikle akıldışı temaların ve sembollerin devlet kurumlarından ayıklanması, yaygın eğitim yoluyla halkın bilinçlendirilmesi uygulamalarındaki örnekler devrimin pozitivist yönünü belgeler. Bu konuda verilebilecek bir örnek, Mustafa Kemal'in ülkesi için kurguladığı düzenin yapıtaşının açık bir biçimde insan aklı olduğunu ortaya koyar. 1925 yı-

lında yeni Türkiye devleti kendine bir sembol bulma uğraşı içine girmiş, Türkiye armasının belirlenmesi için bir yarışma açılmıştır. Bu yarışma sonucunda devlet armasını temsil edecek pek çok sembol tartışılmış, sonuçta Türk efsanesi Bozkurt'tan esinlenen ve bir kurtbaşı sembolünün diğer temalarla bir araya getirilmesinden oluşan arma örneği yarışmada birinciliği kazanmıştır.[103] Ancak bu sonuç Mustafa Kemal tarafından olumlu bulunmamış, böylece yeni Türkiye o günden bugüne kendine bir devlet sembolü yaratamamıştır. Falih Rıfkı Atay ve Cevdet Kerim İncedayı'nın anılarında Mustafa Kemal'in olay hakkındaki değerlendirmeleri şöyle sunulmuştur:

> Türkiye Cumhuriyeti için nasıl bir arma gerektiğini tartışıyorduk. Bir arkadaş esaslı motif olarak kurdu tavsiye etti. Atatürk sordu ne kurdu? Bozkurt. Uzun hikayesini anlattık. Gülümseyerek -Masalları bırakınız dedi. Her şeyin kaynağı insan zekâsıdır. Siz bana bir zekâ timsali arayınız.[104]

Ancak Türkiye'de pozitivist ilerlemeci anlayış, hümanizma açısından sorgulanan bir düşünce sistemi olacaktır. Bu sorgu iki boyutta belirmiştir. Bir kesim açısından toplum karşısında insanın yüzünün, gerçekte insanın değerinin unutulması sorun olarak belirmiştir. Bir diğer kesim ise –bu kesim gelenekçi-muhafazakâr alanı temsil ediyor– pozitivizmin akılcı ilerleme anlayışının ortaya çıkardığı yeni topluma karşı, geleneksel değerleri insanı ve toplumu biçimlendirmede belirleyici görmek isteyenlerden oluşmuştur.

Birinci kesimin temsilcilerinden olan İonna Kuçuradi'ye göre, din insan yüzünün unutulmasına ne kadar yol açtıysa aynı şekilde pozitivist anlayış da insanın unutulmasına, insanın toplum ve yüksek değerler içinde eritilmesine yol açmıştı. Tanrı'ya göre insanı değerlendirme, pozitivizmle birlikte yerini insanın topluma göre değerlendirildiği bir anlayışa bırakmıştı. Kateşizme yani biçimlenmiş, örgütlenmiş bir inanca dönüşen pozitivizm, insanı insan olmasından dolayı değerli kılan bir anlayışın dışında, insan ve toplum arasında toplumdan yana tavır alan Amerikan pragmatizmi

ve Marksizmin de dayandığı bir insan anlayışını ortaya çıkarmıştı. Bu açıdan bugün yapılması gereken insan ve toplum arasında denge sorununu çözmüş, insan yüzünü yeniden görebilmeyi başaran klasik çağ kültürüne dönmekti:

> ... Benim görebildiğim kadarıyla, bunun başlıca sorumlusu, pozitivizm ve onun kateşizmidir. Tarihsel şartlarla birleşen, bazan onlara sebep olarak rol oynayan, bazan da onlar aracılığıyla yaygınlaşan pozitivizm, insanın imkânlarını dengesiz -insanın doğal yapısına aykırı- değerlendirmesiyle ve dolayısıyla bu imkânların ürünü olan insanın değerleri arasındaki dengeyi yitiren değer biçmesiyle buraya gelen yolu açmıştır. Bir bütün olarak yüzyılımız, pozitivizmin hâkim kılmak istediği insanı görme tarzının, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak hâkim olduğu ve bilimsellik adına "veriler"in yalnızca nedensel açıklamalarının peşine düşüldüğü bir çağ olarak karşımıza çıkar... Olan olmuştur. Bu durumdan çıkmanın yolu, başka bir insan anlayışının -düşmana göre ayarlanmış olmayan, bugünkü şartlar içinde insanın doğal yapısına uygun, insanın bilgisine dayanan ve dengeye iten bir anlayışın- yaygınlık kazanmasıdır... İnsanın imkânlarının bilgisine dayanan, onları dengede tutma gerekliliğini -kişi ve toplum hayatındaki denge sorununu- tarih içinde en başarılı ele alma örneği Klâsik Çağ kültürü vermektedir... Klâsik Çağ kültürünün özelliği, onda yaygınlık kazanmış olan insan anlayışının, temelini insanla ilgili doğru bir değerlendirme -insanın yapısının bilgisinde- bulmasıdır... Albert Camus, tarih boyunca ancak böyle iki ânın, birbirinden hemen hemen yirmi yüzyıl arayla ortaya çıkmış ânın olduğunu söyler: antik trajik çağda ve 17. yüzyılda. Bunlar trajedilerin yazıldığı çağlardır. Dediği doğru olsa gerek. Çünkü trajediler, insanın yapısıyla denge sorunu arasındaki ilgiyi, konu edindikleri değer çatışmalarıyla ortaya koyarlar ve gösterdikleri bu tür çatışmayla etik değerlerin bilincine varılmasını sağlarlar... Yeni bir dengeye doğru yürüyebilmek için, insanın yüzünün farkında olan ve yazıları ve eylemleriyle bunu hatırlatan sanatçıların, filozofların ve siyaset adamlarının işbirliği şarttır. İnsanın yüzünün farkında olmak, insanın yapısını, dolayısıyla değerini bilmek demektir: diğer canlılara göre ona özgü imkânları ve bunların gerçekleşme şartlarını -etik değerleri- bilmek demektir...[105]

Kuçuradi'nin insanın yüzünün yeniden görülmesi arzusu 1970'lerden erken Cumhuriyet'e bir projektör ve sorgu niteliği taşımaktadır. Kuçuradi'nin bu sorunsalı acaba 1930'lu ve 1940'lı yıllar Türkiye'si açısından nasıl bir anlam taşımaktadır? Tek partili rejimler örnekliğinde insanın insan olarak değerinin toplum adına ve toplumun değerleri adına yitirilmesi sorunu bu tartışmanın temel çıkış noktasıdır.

Buna karşın muhafazakâr alanın temsilcilerinin pozitivizm eleştirisi başka bir boyuta oturur. Türk Devrimi'nin başta Tevhid-i Tedrisat yasası yoluyla eğitimi birleştirmesi, tarikatların önünü kesmesi, akılcılığı yerleştirmesi bu kesim açısından yanlış bir gelişme çizgisi olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki bu anlayışa göre, Comte'cu pozitivizm ilerleme anlayışı gereği Kemalist iktidara merkeziyetçi ve otoriter devletçilik modelini uygulama olanağı vermiştir. Öte yandan, "dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için en hakiki mürşit ilimdir, fendir" şiarı bilimin toplumda en üst seviyede konumlanmasına yol açmıştır ve bunun dışında toplumu besleyen kanallar yok sayılmıştır. Buna din ve gelenekler de dahildir. Bir de Mustafa Kemal'in sürekli olarak yinelediği "muasır medeniyet seviyesinin üstüne çıkmak" hedefi eklendiğinde pozitivizmin ilerleme ilkesinin Mustafa Kemal tarafından benimsenmiş olduğuna kuşku bulunmamaktadır.[106] Ancak bu türden pozitivist uygulama ve yaklaşımlar gelenekten kopuk, bireyi unutan ve bireyin kişisel taleplerini bilim ve pozitif siyaset adına yok sayan bir zihniyeti doğurmuştur ki bu durum insan özgürlüğü açısından da sorgulanmalıdır. Özellikle "hak yok vazife vardır" anlayışı ki Durkheim kanalıyla Gökalp tarafından Türk toplumuna yerleştirilmeye çalışılmıştır, Comte'un da ana ilkesidir. Bu bağlamda Kemalist iktidar Comte'cu pozitivizmin ve onun zihniyetinin bir uygulayıcısıdır.[107]

Hümanizmayı postmodern eleştiri yöntemiyle ele alan bir kısım muhafazakâr yazarın hümanist zihniyete bakışı ise keskin bir eleştirel alan yaratmıştır. Bu anlayış Tanrı'nın yerine insanı koymak çabasındaki hümanizmanın "dinden" bağımsız bir kültür kurma iddiasına eleştirel bakıyordu. Yümni Sezen tarafından ve doğrudan hümanizma kavramı üzerinden kurgulanan bu bakış

açısına göre hümanizma insana ait olan her şeye tapma anlamını karşılarken, insanın tanrının yerine ikame edilmesi uğraşının da bir parçasıydı.[108] Hümanist "tanrının olmadığı bir evrene kaçmak istemişti."[109]Antikçağ mitolojisinde tanrı karşısında çarpışan insan, tanrılar evrenine karşı tutumu nedeniyle Sezen tarafından sınırsızca yerilmiştir. İdeolojik yapılar açısından gerek liberalizm ve gerekse Marksizm laik tutumlarından ötürü hümanisttirler. Çünkü her ikisi de din merkezli bir yapıdan insan merkezli bir dünya anlayışına geçişi temsil etmektedirler:

> Hümanizmin gerçek manâsı, insanı tanrı yerine koymadır. Antropomorfizm: İnsan merkezciliktir. İnsantanrı: Tanrıinsan Ernest Renan'a göre hümanizm, insana ait olan her şeyin kültüdür... İster Auguste Comte'da olduğu gibi Allah yerine insanlık, ister Emil Durkheim'de olduğu gibi Allah yerine cemiyet konsun, ister ferdiyetçi veya Marksist felsefelerde olduğu gibi iktisadî insan (homoeconomicus) onun yerine geçsin, sonuçta insantanrı vardır ve hepsi hümanist felsefenin tezahürleridir. Bunlarda din yerine sosyoloji, müspet ilim veya iktisat geçmiştir... Her şeyin insanla kuşatılması ve insanla sınırlandırılması, diğer yönüyle merkeze insanın konulması, ölçünün insan olması, insanın da sınırlarının aşılmaması, aşkınlığın reddedilmesi, insandan üstün bir şey kabul edilmemesi, akılcılıkla izdivaç, bazen tabiatçılığa sığınma, bütün bunların evrensellik ilkesine uygun götürülmesi, işte bunlar hümanizmin özündekilerdir...[110]

Yümni Sezen, Türkiye için hümanist yaklaşımın üç gerçeğe ters düştüğünü ifade eder. Bunlar, insan gerçeği, din gerçeği ve millet gerçeğidir. Bu anlayışa göre, hümanist kültürün kaynağı olan Yunan uygarlığı din sorunsalı açısından Türk insanına uygun olmayan bir kültürel dayanaktır. Başlangıçta Türk Devrimi savaşın zorunlu etkileriyle milli bir devlet özelliği taşıyordu. Ne var ki ardından kültür ve kimlik sorununun çözümünde laikliğe doğru yol alarak üç aşamalı bir kültürel değişime yol açtı. Öncelikle Müslüman Türk kültürü yerini Batılı Türk kültürüne ve ardından da evrensel kültüre bağlı Türk kimliğine devretti.[111] Sezen'e göre, Cumhuriyet aydınının bu kimlik değişimindeki rolü tartışmasız yanlıştı. "Cumhuriyet seçkinleri temel haklılıkları yanında, kültür

devrimi yapmak, kültürle dini çatıştırmak veya dini, kültürün dışına atmak gibi haksız bir tutum içine girdiler."[112] Türk Devrimi'nin kimlik üzerinde yarattığı bu tahribat sonucu Türk aydını "dinden gelenekten kopan, ırkçılık ile milliyetçilik ve evrensellik arasında bocalayan, dinsiz bir milliyetçilik zihniyetine kapılan, sonra da evrensel kültür iddiasına kalkan bir tip oldu."[113]

Türk Devrimi'nin önderinin dinsel kimliğine kadar sorgularının[114] yer aldığı bu yaklaşım devrim eleştirisi yapmak yanında, Türkiye'nin hümanist kültürle buluşması arzusunda olan aydınları üzerine de eleştiri niteliği taşımaktadır. Özellikle bu eleştirilerde Türkiye hümanistlerinin Batı kültürünün kaynağı olarak antik Yunan-Roma'yı göstermeleri temel sorundur. Yümni Sezen'e göre, hümanist kültürle buluşmak isteyen Türk Devrimi ve onun aydını Alman romantizmini yok sayarak, Alman neo-hümanizmasının Hıristiyanlık ruhu ile Almanlık şuuruna yaslanan yapısını görmezlikten gelmişti.[115] Türk Devrimi'nin önderlerinin ve halefleri olan Türkiye hümanistlerinin laiklik yolundaki yoğun uğraşları, Tanrı'yla mücadele içindeki Yunan toplumunun izleyeni olma çabasının bir göstergesiydi. İşte Türk toplumuna model olarak benimsetilmek istenen Batılılık, kuvvetini bu hümanist felsefeden alan değerler bütünüydü ve Batılılaşmak da benzer eleştirileri hak etmekteydi.[116]

Orhan Türkdoğan da Yümni Sezen'in görüşleri kaynaklığında bu yaklaşımı benimsemiş, Türkiye hümanistlerinin ve hatta devrimcilerinin hümanizmasını "Tanrı'nın dışlandığı materyalist bir Robenson dünyası" olarak tanımlamıştır. Türkdoğan'a göre, Thomas Eliot'ın "hümanizma Batı değerleri ve Hıristiyan ahlakının bir yansımasıdır" sözleri tartışmasız bir gerçekti. Oysaki Türk toplumuna içkin İslamiyet, "Tanrı'yı dışlayan bu paganist hümanist anlayışa karşıt bir düşünce sistemini oluşturur. Türk hümanistleri 'markası silinen bir din' anlayışına resmi teori içinde yönelirken, milli köklerden kaydıklarının ve meta-mitlere yöneldiklerinin farkına varamamışlardır."[117]

Pozitivizm üzerinden hümanizma algısının iki ayrı savdan kaynaklandığı izlenmektedir. Bir yandan erken Cumhuriyet döneminin

pozitivist-akılcı tutumunun motive ettiği ilerlemeci toplum tercihinin insanın yüzünü unutturduğu söylemi, bir yandan da Türkiye sağının akılcı söylemler karşısında gelenek-dinin insan yaşamındaki özgün konumuna yaptığı vurgu. Bu açıdan bir ilerleme ideolojisi olarak Türk Devrimi tarafından benimsenen pozitivist zihniyetin sınırları içinde hümanizmanın yerini belirlemek ve yönünü saptamak bu çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

Öte yandan Marksist öğretinin ilkeleri temelinde bir ilerleme anlayışının Türkiye'de uygulanabilirliği üzerine oydaşan Türkiye aydınları erken Cumhuriyet döneminde tek partili sistemin zorlu sınırları içinde hümanist yaklaşımı kendilerince değerlendirdiler. Kemalist hareketin başlangıçtaki anti-emperyalist niteliği ve özellikle Sovyet rejimiyle kurduğu özenli ilişki 1920-1921 yıllarında sosyalist hareketin palazlanmasına yol açmış, hatta bu süreçte anti-kapitalist bir yöntemle ilerleneceğine ilişkin Halkçılık Beyannamesi gibi hukuki metinlerin parlamentoda kabul bulması Türkiye sosyalistlerini umutlandırmıştı. Ne ki bu umut çok sınırlı bir süre devam etmiş, Cumhuriyet'in kurulmasının ardından devlet eliyle kapitalist yetiştirmeyi temel alan ve kapitalizmin sınırları içinde homojen bir toplum yaratma isteğiyle yola koyulan Kemalist hareketle Türk solunun yolları ayrılmıştır. Kemalist hareketin 1929 sonrasında gelişme anlayışı açısından devletçi modele yaklaşması, kamucu-kalkınmacı bir düzenin kurulma çabası, halkçılık ve devletçilik gibi ilkelerin parti programında yer bulması ve hatta anayasaya aktarılması gerçekleşmişse de, sınıf olgusunu reddeden bir ideolojik anlayışın kurgulanmış olması ve imtiyazsız, sınıfsız bir düzenin halkçılık ve devletçilikle kurulacağına olan inanç,[118] sosyalistlerin Kemalist harekete karşı eleştirel bir konumlanış almalarına yol açmıştır. Bu açıdan erken Cumhuriyet döneminde Türk solunun devrimin bu boyuttaki etkinliklerini değerlendirişi önem kazanmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda ilerlemeci Türkiye solunun erken Cumhuriyet dönemindeki hümanist tavrı yorumlayışı ve yeniden üretme konusundaki tezlerini serimlemeyi amaçlamaktadır.

I

OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE HÜMANİZMA YOLUNDAKİ DÜŞÜNCELER VE ÇALIŞMALAR

Osmanlı Döneminde Antik Yunan-Latin Dünyasıyla İlk Düşünsel Temaslar

19. Yüzyıla Kadar Osmanlı-Antikçağ İlişkisi

Batı'da hümanizmanın bir akım olarak ortaya çıktığı dönem Osmanlı açısından da değişim yüzyılıdır. Türklerin Bizans'ı fethi, Rumeli'yi geçmeleri ve Balkanlar'ı ele geçirişi bu dönemde gerçekleşir. Ne ki Batı'yla bu mekânsal yakınlaşma Avrupa'nın göbeğine kadar ilerlemiş olan Türklerin bu coğrafyanın gelişmelerinden etkilenmelerine yol açmaz. Bizans'ın ele geçirilişi yalnızca idari yapı, mimari ve müzikte bu kültür alanından etkilenmeyi sağlar. Ancak klasik kültürle buluşma noktasında Bizans'ın Osmanlı'ya katkısından söz edilememektedir.[1] Gerçekte İslam felsefesi 9. ve 11. yüzyıllar arasında eski Yunan felsefesinin ve bu felsefenin klasik eserlerinin çevirisi üzerinden doğmuş, Araplar fetihler sonucu Aristoteles ve Platon'un eserleriyle temasa geçmişlerdir. Ancak 14. yüzyıla kadar süren bu çeviri etkinliği ve temas canlılığını yitirmiş ve İslam dünyasında özgür düşüncenin yerini skolastik düşünce alırken, felsefenin yerini ise kelam almıştır.[2]

İlber Ortaylı, Osmanlı'da Yunan-Roma dünyasına dar da olsa bir ilginin var olmasına karşın, gerçek anlamda ilginin ancak 19. yüzyılda başladığını ifade eder. İslam ortaçağında tıp, matematik, astronomi gibi bilim dallarında eski Yunan ve Roma eserleriyle ilgilenen yazarlar vardır, ancak Yunanlı tarihçiler, şairler ve tragedya yazarlarının çevrilip okunduğuna ilişkin verilere rastlanmamıştır. 17. yüzyılda ise Kâtip Çelebi'nin *İrşad-ül Hayara Fi't- Tarihi'l-Yunan ve'r-Rum ve'n-Nasara* (Yunan-Roma ve Hıristiyanların Tarihleri Üzerine Hayırlı İrşadlar, Uyarılar) adlı risalesinde Yunan ve Roma uygarlıklarından bahsedilmektedir. Bunu 18. yüzyılda Hüseyin Hazerfen'in *Tarih-i Devlet-i Rumiye* (Roma Devleti Tarihi) adlı eseri izlemiştir. Ancak bu çalışmada Yunan düşüncesine ve siyaset felsefesine ilişkin bir analiz söz konusu olmadığı gibi, bir filolojik metin analizi de görülmemektedir.[3]

Osmanlı döneminde eski Yunan'la doğrudan doğruya ilk temasta bulunan kişi Yanyalı Esat Efendi olmuştur. Yanyalı Esat Efendi İstanbul medreselerinde eğitim aldıktan sonra Eyüp Medresesi müderrisliğine getirilmiş, ardından Galata kadılığında bulunmuş ve ilk matbaanın açılışı sırasında musahhihliğe atanmıştır. Kendisi Damat İbrahim Paşa'nın talebi üzerine Aristoteles'in *Fizik* adlı eserini doğrudan Yunancadan çeviren ilk Osmanlı aydınıdır. Kitap, *Kütubü's-semaniye fi simaü't-tabiî* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Esat Efendi, Rum bilgin Karaferyeli İoannis Kuttinius'un Aristoteles Fiziği üzerine yazılarından da yararlanmıştır. Bu açıdan kitap salt çeviri olmayıp, aynı zamanda bir açıklama kitabıdır. Esat Efendi'nin İstanbul'daki Rum bilginlerden dersler alarak Yunancasını geliştirdiği söylenmektedir. Öyle ki Yanyalı Esat Efendi, Farabi ve İbn Sina'nın tercümelerini hatalı bularak eleştirmiştir. Onun önemi ilk olarak eserleri asıllarından çevirmek yoluyla antik dönem üzerine eğilenlerden olmasıdır.[4] Bunun yanında günümüz bilgilerine göre çağdaş Avrupa'dan Türkçeye çevrilmiş olan ilk felsefi eser de Yunan filozofları üzerinedir. Kirkor Tomaryan'ın *Yunan Filozofları* (1854) adlı eseri 19. yüzyılın alandaki ilk ürünü olarak ifade edilmektedir.[5]

19. Yüzyıl ve Çeviri Etkinliği

Osmanlı Devleti'nin Batı'yla temasa geçtiği 19. yüzyıl aynı zamanda çeviri etkinliğinin hız kazandığı bir dönem olmuştu. Çeviri çalışmaları II. Mahmut döneminde Tercüme Odası'nın kurulmasıyla ivme kazandı. 1821 Yunan isyanıyla Fenerli Rumların devlet işlerinden uzaklaştırılması sonucu beliren dil bilen bürokrat arayışı II. Mahmut döneminde Tercüme Odası'nın kuruluşunu sağlamıştı. Bunu 1851 yılında Abdülmecit döneminde Encümen-i Daniş'in kurulması izledi. Dernek açılacak olan Darülfünun'a kitap yazacak ve başka dillerden çeviriler yapacaktı. 1865 yılı da bu açıdan önem taşımaktadır. Bu dönemde Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'nin kuruluşuyla birlikte Tıbbiye'de daha önceleri Fransızca okutulan hekimlik bilgilerinin Türkçeye çevrilmesi öngörülmüş, Türkçe bir lügatin oluşturulması bu derneğin görevleri arasında yer almıştı. Yine Abdülaziz döneminde Maarif Nezareti Nizamnamesi'nde Tercüme Cemiyeti'nin kurulacağı açıklanmıştı. II. Abdülhamit döneminde ise Mütercimin Cemiyeti ile Mabeyn Mütercimliği Dairesi'nin kurulduğu görülmektedir. Ne var ki Abdülhamit'in Namık Kemal ile Ziya Paşa'yı üye yaparak kurdurduğu birinci cemiyet yine Abdülhamit tarafından dağıtılmış, Mabeyn Mütercimliği Dairesi ise Türk edebiyatıyla ilgili ürünler verememiş, edebiyat alanına ivme kazandıramamıştır. İkinci Meşrutiyet döneminde kurulan Telif ve Tercüme Heyeti'nin çevirileri ise okul ve bilim kitaplarıyla sınırlı olmuştur.[6]

Bu kurumsal yapının belirleyiciliği altında Osmanlı edebiyatının Batı edebiyatıyla ilişkiye girdiği 19. yüzyılın son çeyreği, Fransız edebiyatının etkisi altında, Fransız yazınının 18. ve 19. yüzyıl örnekleriyle sınırlı olmuş ve özel alanın ilgisinin dışında bir faaliyet izlenememişti. Osmanlı'nın Batı'nın eserlerinin çevirisine yöneldiği bu dönemde düşünce adamlarının eski Yunan edebiyatından çeviriler vermeye başladıkları da izlenecekti. Nabizâdi Nazım'ın *Esatîr* (Mitoloji) kitabı, Şemsettin Sami'nin yine *Esatîr* adlı risalesi, Mustafa Nuri Efendi'nin *Tarih-i Esatir-i Yunaniyân* ve 1913 yılında Mehmet Tevfik Bey'in *Esatir-i Yunaniye* adlı mitolo-

ji kitapları bunlara örnektir. Bunlar Fransızca eserlerden yapılan çeviri metinlerdir.[7]

Çeviri çalışmaları, özellikle de Batı klasiklerinin Türkçeye aktarılması uğraşı Osmanlı döneminde Batılılaşma taraftarlarının ideolojik tercihi olarak ortaya çıkmış, Tanzimat dönemi edebiyat çevrelerinde önemli bir tartışma ortamı yaratmıştı. Ahmet Mithat klasiklerin Osmanlı Türkçesine çevrilmesini ilk gündeme taşıyanlardan olmuştu. Eylül 1897 tarihinde *Tercüman-ı-Hakikat* gazetesinde yayımlanan "Müsâbaka-i Kalemiyye İkrâm-ı Aklâm" başlıklı yazısıyla antik evrene ilişkin ilk kapsamlı tartışmayı başlatmıştı. Türk edebiyatının henüz Batı normlarında klasik oluşturacak bir olgunluğa erişmemesinden dolayı, bu olgunlukta eserler üretebilmek için örneklerinin ülkeye aktarılmasının gerekliliğini ifade etmekteydi.[8] Yazısında Osmanlı'da klasikler dönemine henüz girilemediğinden *Faust*, *Cid*, *Romeo ve Juliet* gibi eserler yaratılamadığını belirterek, bunların Türkçeye çevrilmesini önermişti.[9] Ahmet Mithat aynı zamanda Osmanlı-Türk tarihinde hümanizmayı felsefi olarak ele alan ilk düşünür olmuştu. Batı eserlerinden klasiklerin mutlaka çevrilmesi konusunda ısrar etmekteydi.[10] Bu isteğe tepkiler gecikmedi. Servet-i Fünun döneminde klasikler Ahmet Mithat, Ahmet Cevdet, Cenap Şahabettin, Hüseyin Daniş, Necip Asım'ın da yer aldığı yazarlar arasında sert tartışmalara yol açtı. Tartışmalar çeviriyle de sınırlı değildi. Osmanlı'nın klasik bir edebiyatı olup olmadığı, çevrilecek eserlerin nasıl seçileceği, Türkçenin bir dil olarak klasiklerin çevrilmesi için yeterliliği ayrıca tartışılmıştı.[11] Ancak bu tartışmalar arasında en önemlisi gerçekçilik ve doğacılığın hüküm sürdüğü bir dönemde klasizme dönülmesinin ve klasizmin ilerlemenin başlangıç noktası olarak alınmasının ne derece doğru olduğu yönündeki düşünce farklılıklarıydı. Bu tartışma klasiklerin Türk düşünce dünyasında felsefi açıdan ne anlam ifade ettiğinin belirlenmesi açısından önem taşır. Örneğin Cenap Şahabettin gerçekçilik ve doğacılık aşamasında bulunulan bir dönemde Türk yazınının klasizme dönüşünü eleştirmekte, bizim edebiyatımızın mutlaka Batı'nın geçtiği yoldan ilerlemesinin zorunlu olmadığını söylemekteydi. Ahmet Mit-

hat'la girdiği polemiklerde klasizm-gerçekçilik-doğacılık sırasını izlemeyi Amerika'nın tekrar keşfi olarak nitelendirmişti.[12] Ona göre, Avrupa klasiklerine ihtiyacımız yoktu. Bunun göstergesi, bu eserlere okuyucunun o zamana kadar hiç rağbet göstermemesiydi. Klasiklere dönüşün bizi Avrupa klasiklerinin kökü olan eski Yunan edebiyatının taklidine götüreceğini ve bunun edebiyat alanını tufana sürükleyeceğini ifade ediyordu:

> Bir zatın ortaya çıkıp -hayır, biz Corneille'den, Racine'den değil, Euripide'den Sophocle'den başlamalıyız; asıl klâsik onlardır. Sizin klâsik dediğiniz Moliére'ler, filanlar hep Aristophane'ların filanların mukallididir. Biz Yunanı-Kadîm edebiyatını taklit ile başlamazsak hiçbir zaman *Avare* gibi, *Manteur* gibi eserler vücuda getiremeyiz– demesini intaç edeceğinden nihayet öyle bir gayret, bizi bir cereyan-ı mâkûs ile tufan devrine kadar sürükler ki, bu da pek acayip olur.[13]

Cenap Şahabettin, Ahmet Mithat'ın ortaya attığı klasiklere dönüş eğilimini "tersine cereyan" olarak tanımlamıştır. Ahmet Mithat ise bu yönelim için "Tetebbu-i ric-î" kavramını kullanmıştı. Diğer bir anlatımla geriye doğru bir incelemeydi bu. Ahmet Mithat bugünde yaşamanın dünü bilmeye engel olmadığını belirtiyor, bizim edebiyatımızın da Avrupa edebiyatları yolundan geçmesini doğal karşılıyordu.[14]

İzlendiği üzere antik dünyayla olan ilk temaslar çeviri etkinliği üzerinden gelişmişti, ancak antik dünyanın düşünsel yapısının irdelenmesi ve benimsenmesi yönünde bir çaba ortaya çıkmamıştı.

Osmanlı'nın Son Yıllarında Hümanist Bir Eğilim: Nev-Yunânilik Akımı

Türkiye'de hümanist yaklaşımın ilk sistemli örneği 20. yüzyılın ilk çeyreğine rastlar. Ahmet Mithat'ın ardından hümanizmayla uğraş Halit Ziya Uşaklıgil'le devam eder. Halit Ziya Darülfünun'da "Yunan Edebiyatı Tarihi" dersleri vermiş ve bu çevrelerde Sokrates'ten ilk bahseden kişi olmuştur.[15]

Gerçekte bu dönemde, Yunan ve Latin'e hayranlık açısından sistematik bir ilgiden söz edilemez. Bununla birlikte örneğin Celal Nuri tarafından Avrupa uygarlığının kökü Yunan uygarlığı, "Yunanlılık sonsuzdur" denilerek göklere çıkarılabilmiştir.[16] Aynı zamanda bu dönemde Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı gibi Batıcıların Batı uygarlığını bir taklit, öykünme biçiminde değil, toptan bir kültürel değişim isteğiyle benimsediği bilinmektedir. Ancak Batı uygarlığının kökü antik döneme ilgide öncülük, Yahya Kemal Beyatlı ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na aittir. Yunan ve Latin uygarlığına ilgi gerçek anlamda Yahya Kemal ve Yakup Kadri'den gelmiş, bir akım oluşturma yolunda ilerletilmiştir. Sinanoğlu açısından bu ilgi edebi kaynaktan beslenmektedir ve Fransız edebiyatının kaynaklarının araştırılması iki edebiyatçının da hümanist zihniyetin kaynaklarıyla karşılaşarak bu alanla temasa geçmelerine yol açmıştır.[17]

1912 yılında Balkan Savaşlarından bir süre önce Paris'ten ülkesine dönen Yahya Kemal ile ona katılan Yakup Kadri eski Yunan ve Roma yazınını önemseyen ve Nev-Yunânilik adı verilen bir akımın kurucusu olurlar.[18] 19. yüzyılın son çeyreğinde Ahmet Mithat'la dile gelen tartışmayı Balkan Savaşı arifesinde bu iki genç edebiyatçı sürdürecektir. O zamanlar Yahya Kemal 28, Yakup Kadri 23 yaşındadır ve bu iki genç edebiyatçı Osmanlı Türkiyesi için yeni bir kültür alanı oluşturma gayreti içine girerler.

1884'te Üsküp'te doğan Yahya Kemal öncelikle eski yöntemlerle eğitim yapan "Yeni Mektep"e gönderilir, ancak üç yıl boyunca bir türlü okumayı sökemez. Bunun üzerine aynı Mustafa Kemal'in kaderinde olduğu üzere çağdaş düşünceli babası tarafından Mekteb-i Edeb'e yazdırılır ve kısa bir süre sonra okumayı söker. Bu dönüşüm Yahya Kemal'in Batı uygarlığına açılışının çıkış noktası olur. Kendi dilinden dönüşümünü şöyle tanımlar: "Yeni Mektep'ten Mekteb-i Edeb'e geçişim Şark'tan Avrupa'ya geçişim oldu."[19]

Yahya Kemal eğitim sürecinin ardından çok sevdiği Paris'e gider. 1903-1912 yılları arasında Paris'tedir ve burada Fransızca öğrenir, Batı'nın edebi anlayış ve metinlerine hâkim olur. İstanbul'a dönmesini izleyen günlerde Ziya Gökalp, Tevfik Fikret, Yakup

Kadri gibi dönemin önde gelen şair ve düşünürleriyle tanışır. Özellikle Fikret'in üzerinde büyük etki yarattığını belirtecektir. Batıcılık akımının sınırlarını zorladığı bu dönemde Yakup Kadri'yle birlikte Nev-Yunânilik akımını kurgulamaya çalışır. Bu akımın amacı "Avrupa medeniyetini tam olarak kavramak için onun temelini oluşturan Yunan ve Latin edebiyatını örnek alarak sağlam bir dil ve edebiyat zevki kurmaktır."[20] Yahya Kemal'de beliren bu yönelişin temelinde yalnızca edebi bir kaygı olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Yahya Kemal sağlam, süssüz bir dil arayışı içindedir. "Beyaz Lisan" olarak tanımladığı bu yeni edebiyatı eski Yunan ve Roma metinlerinde bulmuş, bu yöntemle Türkçede de sağlam bir dil oluşturmanın mümkün olacağına inanmıştır.[21]

Yahya Kemal'in Nev-Yunânilik akımına ilişkin ilk çalışmaları 1905 yılında şiir denemeleriyle başlamıştır. Yunan şiirlerinden Fransızcaya çevrilen örneklerden aldığı zevk üzerine Türkçede de benzer bir ritmi bulmaya çalışacaktır. Bu başlangıcı Yahya Kemal şöyle anlatır:

> Bir şiir eğer az çok şahsî bir mahiyeti hâizse diyebilirim ki yer yüzünde ilk manzumem 1905'te Paris'te Théocrite, Moschus ve Bion gibi kadîm Yunan şairlerinin Fransızcaya Leconte de Lisle tarafından yapılan tercümelerini okuyarak almış olduğum tesirlerle yazılan ve o zamanın şiir Türkçesine göre yeni zevk de sayılabilecek bir küçük manzume idi. O zaman gençlik harâreti ile Türkçede nev-Yunânî dediğim bir çeşnide Türkçemizin Yunan sanatı gibi beyaz ve çıplak olan güzelliğini belirterek bir çığır tecrübe ediyordum. Bu müddeamı kafamda büyütmüştüm. Meselâ, Türk zevkini asırlarca almış olduğumuz Arap ve Acem tesirlerinden uzaklaştırarak doğrudan doğruya Lâtin ve Yunan edebî terbiyesine bağlamak ve nihâyet bütün Avrupa milletlerinde olduğu gibi sırf Yunan ve Latinlerden gelen edebî miras çerçevesinde bir şiir vücuda getirmek hulyâsına kapılmıştım. Yunanca ve Latince bilmiyordum. Ancak Fransızların tâ Ronsarde'dan Du Bellay'den, André Cheniér'den en son sembolist şairlere kadar tecrübe etmiş oldukları Yunan zevkindeki lisanlarını harâretle tâkib ediyordum. Meselâ Leconte de Lisle'in doğrudan doğruya Théocrite'den tercüme ettiği bir *idyle*'i veya *églogue*'u okuyordum ve daha iyi benimsemek için ezberliyordum.[22]

1906 yılında Paris'te edindiği dostlarından, Yunanlı tüccarın oğlu Stamos Yahya Kemal'in üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Aynı zamanda şair Jean Moréas Fransa'da Yunan ve Roma okulu olarak bilinen okulun önderliğini yapan kişidir ve Yahya Kemal Paris'te Stamos'la birlikte neredeyse her gün şairi görmekte ve ondan etkilenmektedir.[23]

Ancak Yahya Kemal'de oluşan bu yönelimin salt edebiyatla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Yahya Kemal'in zihni 20. yüzyılın başında Albert Sorel'in Paris'te geliştirmeye çalıştığı coğrafyaya dayalı tarih teziyle meşguldür. Bu tezin etkisi altında kendi kültürünü açıklama yolunu seçer. Buna göre, Türkler Malazgirt Savaşı'dan bu yana yaklaşık dokuz yüzyıl boyunca Akdeniz'in kenarında Anadolu'nun eski medeniyetlerinin etkisi altında bu uygarlıkların birleşiminden oluşan yeni bir uygarlık geliştirmişlerdir. Ancak bu uygarlık zamanla Arap ve İran etkisi altında kalmış ve bu uygarlıklar bileşkesinden uzaklaşılmıştır. Şu anda yapılacak iş yeniden Akdeniz havzasında kurulan bu antik kültürlerin birikimine dayalı bir uygarlık kurmaktır.[24] Yahya Kemal'in Hasan Âli Yücel'e Ocak 1949 yılında söylediği sözler edebiyatçının o dönemdeki düşünsel yönelimini ve temiz bir dil arayışından çok daha geniş bir perspektifle konuya baktığını göstermektedir:

> 1912'de Balkan Harbi'nden önce İstanbul'a gelmiştim. Yakub'la tanıştım. O, metinden Fransızca edebiyatını okumuştu, okuyordu. İkimiz de bir hülyaya kapıldık; İran'dan Yunan'a geçmek... Eski edebiyatın mihrâkı, İran'dı. Geç olmakla beraber Yunan klâsiklerine dönecektik. Nazariye şuydu: Modern edebiyatımız, gerçi Avrupa'ya dönmüştü. Fakat bu model, Fransızların son şiiri ve son nesri idi. Bu kâfi olamazdı. Bütün Avrupa'yı anlamak için ancak Yunanlılardan başlamak lâzımdı. Biz coğrafyaca, kısmen de medeniyetçe Yunanlıların vârisiyiz. Bu verasete din, mâni olmuştur. Bu hal, 1850-1860 senelerine kadar sürmüştür. Biz, o tarihlerden bu yana hep Fransızlara tâbi olmuşuz. Bütün Fransızların ve onlarla beraber Avrupalıların menbaı olan Yunanlılara dönmeliyiz ki, tam mânasiyle bir edebiyatımız olabilsin. Binaenlaleyh şiir ve fikir telâkkimizi değiştirmek, onların telâkkisini almak lâzımdır. Dövizimiz olarak Eflatun'un şu sözlerini almıştık:

"Biz medeniler, Akdeniz etrafında bir havuzun kenarlarındaki kurbağalar gibiyiz."

Estetikte, bilhassa lisan estetiğinde süslü ve boyalı Acem beddiyatından sobre ve beyaz olan lisana döneceğiz. Acemin teşbihli ve istiâreli sanatından Yunan'ın sağlam ve oturaklı cümlesine geçeceğiz. O zamanki müşahedelerimiz de millette bu istidadın bulunduğunu gösteriyordu. Nitekim Türk mimarîsi böyledir. Onda Yunan çeşnisi vardır. Mimarimizdeki asillik ve basitlik gibi; süsten çok boyalı cümleden, çıplak, sağlam cümleye geçeceğiz. Esasen Türkçenin çıplaklığa mâil bir hali vardır. Nesirde Thukydides'in sobre lisanına geleceğiz. Modellerimiz onların epigram, idil, trajedi vesair şiir şekilleri olacaktır. Hasılı *Renaissance*'da bütün Avrupa milletlerinin ve Fransızların *néoclassique* şiirini vücuda getireceğiz. Felsefede Sokrat'tan ve Platon'dan açılan hatta geçeceğiz; Şark felsefesini bırakacağız. Velhasıl bir nevi New-Yunanî edebiyat vücuda getireceğiz. O zaman Yakub, Leconte de Lisle'i okurdu. Emsalsiz bir anlayışla Türkçede çıplak cümleler yazmıştı. Bu fikrimizi Tevfik Fikret'e açtık; buna hararetle iştirak edeceğini söyledi, fakat nazarî taraflarında Cenap'la anlaşmamızı tavsiye etti. Cenap'tan bir mülakat istedik. Kadıköyü'ndeki evinde bir çay tertip etti. O çaya ayrıca Rıza Tevfik'i de davet etmiş. Biz düşündüklerimizi anlattık. Gerek Cenap, gerek Rıza Tevfik bizim mütaleamıza itiraz ettiler. Ve bizde klâsik nazım ve nesrin bizim için ancak İran numunesine göre olabileceğini söylediler. O sırada Ömer Seyfettin de *Tanin*'de, maateessüf, müddeamızı gülünç gösterecek tehlikeli bir makale yazdı. Bizi Yunan donanmasına iane toplıyan ve Yananlığa [Yunanlığa] hizmet eden iki adam gibi gösteriyordu.[25]

Yahya Kemal bu arayışını Ali Kemal tarafından çıkarılan *Peyam* gazetesinde ve *Peyam*'ın edebi ilavelerinde devam ettirir. *Peyam*'da Süleyman Sadi ya da kısaca "Sin. Sin" takma adıyla yazılar yazar.[26] Bu çabasını örnekleyen önemli makalelerinden biri, Mehmet Tevfik Paşa'nın *Esatîr-i Yunaniyan* isimli eserini övmek için yazdığı *Kitab-ı Esatîr*'dir. Yahya Kemal makalesinde Türklerin Asyalı gelenek ve medeniyetten Avrupa medeniyetine dönme zorunluluğunu dile getirirken, bir zamanlar barbar olan Avrupa halklarının yaptıklarını yapmanın ve Akdeniz havzasının suyunu içmenin kaçınılmaz olduğunu ileri sürecektir:

> Seksen sene evvel, dokuz asırdan beri dimağımızı keskin bir buhur kokusiyle bunaltan Asyalılıktan hicret eden biz, Şark Türkleri, Bahr-i Sefit sahilinde çömelmiş, münci (kurtarıcı) şairin gemisini bekliyoruz. Onun için bize artık Şarkta İntibah devrini uyandıracak her hâdise, bir sevinç ürpermesi veriyor. İnkâr olunamaz ki, ilmin huzuzu devresine girdik... Tıpkı, İtalya'da Karnı-Mutavassıtın [ortaçağ] hâtimesine doğru görünen uyanıklıklar gibi. Henüz tamamiyle bir şey muayyen değil, bir gün gelecek Nasıralı Mesih'in ölümünden sonra ilâhların toprağına yerleşen Cermen, Got, Vandal, Lombar, Çelt göçebelerin evlâdı gibi biz de uyanacağız. Bu toprağa onlardan sonra vardık. Nasıl ki onlar, İntibah devrine kadar eski Barbar medeniyetlerini güttüler, bizim cedlerimiz de Asya medeniyetini güttü. Tarihte hayy ve muhyi (diri ve diriltici) bir insaniyet var: Bahr-i Sefit havzası. Hayat susıyanlar, o havzanın sahiline doğru koşuyor. Tarihin bu karnını fena bulan insanlar, Athene Palas etrafında birleşecek. Renan'ın altmış sene evvel Suriyeden dönerken Atina Akropolisi üstünden yükselen münacâtı [yakarışı], beş asr-ı tefekkürün son sözü idi.[27]

Yahya Kemal Akdeniz havzasını birleşik bir uygarlık olarak sistemleştiren fikirlerini Yakup Kadri ile birlikte Tevfik Fikret'le de paylaşmış, hatta Tevfik Fikret'le birlikte "Havza" adında bir dergi çıkarmak istemiştir. Tevfik Fikret, dergiye Cenap Şahabettin ve Rıza Tevfik'in de girmesini isteyecek, ancak bu iki ustanın gençlerin görüşlerine katılmamaları ve Fikret'in hastalığının ağırlaşarak vefatı üzerine dergi fikri gerçekleşemeyecektir.[28] Yahya Kemal'in Türkleri Akdeniz havzası medeniyetleri içinde ve o medeniyetin bir devamı olarak görme eğilimi 1914'te *Peyam-ı Edebi*'de yer alan "Çamlar Altında Musâhabe" başlıklı yazı dizisinden izlenebilir:

> Burada, güneş denizden şarkılarla yükseliyor, şarkılarla batıyor. Hayat, gündüz coşkun gece seyyal bir musiki halinde. Erkekler üryan kahramanlar, kadınlar da ince tüllerle örtülü uzun sebûlar [yırtıcı hayvanlar] gibi. Erkek çocuklar, hıyabanlarda [bahçeli yollarda] demirden daireler atarak üryan konuşurken, kız çocuklar üryan, bahçelerde raksediyor, gözleri çukurlanan yüksek ihtiyarlar da çamlar altında felsefeden konuşuyorlar. Zevce ve zevçleri gördüm, kollarını birbirinin omuzlarına atmış

yürüyorlardı. Yirmi yaşında gençler de, beyaz nişanlılarını, metin kolları üstünde birer kahraman gibi götürerek öpüyorlardı. Hepsinin başları açık, ayaklarında beyaz sandallar vardı.[29]

Yahya Kemal'in Nev-Yunânilik anlayışının amaçlarından biri de Roma'nın temelindeki Yunan uygarlığı ile Anadolu Türkü'nün uygarlık bağlantısını kurma ihtiyacıdır. Bu, coğrafyaya bağlı medeniyet kurgusuyla, aynı zamanda Batı Türklüğü için bir başlangıç söylencesi oluşturma girişimidir. "Çamlar Altında Musâhabe" dizisindeki yazılarından biri, Zağanos Paşa'yla Şehzade II. Mehmet'in konuşmasından oluşur. Metinde İstanbul'un fethiyle başlayan yeni dönemde Anadolu Türklüğünün Yunan uygarlığıyla bağı kurulmaktadır. Yazıda Yunan ve Roma uygarlıklarının ardından gelen Bizans uygarlığı yoz bir dönem olarak görülmekte, Fatih'in İstanbul'u fethiyle Anadolu Türklüğünün Yunan-Roma altın çağıyla yeniden bir bağ kuracağı umudu ifade edilmektedir. Yunan geleneklerine sadık kalmış Zağanos Paşa'nın Şehzade Mehmet'le konuştuğu pasaj bu umudun ifadesidir:

> Kayser Kostantin'den evvel insanlar Akdeniz kıyılarında ilahî bir hayat yaşıyorlardı. Akdeniz kıyılarında yaşayanlar, uzun süren bu hayâtî medeniyetten sonra ateh (bunama; burada yozlaşma) devrine girdiler; dimağlarını Asya'nın ledünnî (Tanrı'nın gizleriyle ilgili) hareketine kaptırdılar. Ledünniyat (tanrısal gizler) peşinde kafaları bunalan râhipler, Bizans tepelerinde rûhânî bir saltanat kurdular. Bu belde, bugün ilâhî bir tabiatın ortasında, cenazevî bir buhurdan gibi tütüyor. İnsâniyet onun kokusu ile günden güne bunalıyor. Genç Şehzâde! Bununla berâber, orada hâlâ insâniyetin ilâhî an'anesine sadık insanlar var. Lâkin İsevî (İsâ ile ilgili) kilisenin verdiği hevl (korku) ile hepsi bir kenara sinmiş yaşıyorlar. Bâzısı kenarda Yunânilerin, bâzısı Lâtinlerin eserlerini okuyorlar. Bazıları da Sûriye eizzesinin (azizlerinin) resimlerini, heykellerini yapıyorlar (...) [II. Mehmet:] Biz Bizans'a gideceğimiz gün bu hâle hatîme vereceğiz.[30]

Metin devam eder. Artık Şehzade tahta çıkmıştır. Zağanos Paşa genç padişahı kutlar ve "Unutma" der, "Roma'nın vârisi sensin.

Trakya ovalarında kaybolduğun gün Apollon'un kâhini Calchas ne söyledi hatırla!"[31]

Yazıda II. Mehmet, İstanbul'u fethettikten sonra eski Yunan geleneğini sürdüren din adamlarını buldurur. Hepsi yeni vârisi tanır ve Müslümanlığa geçerler. Ancak bundan rahatsız olan Ortodoks ruhaniler Fatih'ten onları kovmasını ister. Ancak istekleri kabul edilmez. Bunun üzerine Patrik bütün ruhban grubuyla birlikte İtalya'ya göçer. Artık Bizans Kilisesi İtalya'ya yerleşmiştir. Böylece Akdeniz havzasında eski Yunan ve Roma geleneğini yeni dönemle birleştiren, Yunan-Roma sanat ve edebiyatına vâkıf olanlar kalır.[32] Yahya Kemal böylelikle eski Yunan ve Roma geleneğinin köklerini canlı tutmanın yolunu bulmuş, coğrafyaya bağlı medeniyet anlayışıyla Anadolu'nun Yunan-Roma'yla ilişkisini ve mekânın yeni sahipleri olan Türklerin bu köklerle bağını kurmuştur. Anlaşılacağı üzere, "Yunan esatiri her kavmindir, medeni insanların ebedi kitabıdır"[33] diyen Yahya Kemal'e göre, Batı medeniyeti herhangi bir ırkın ya da dinin tekelinde değil, bütün insanlığın ortak malıdır. 1900'lü yılların başlarında Yahya Kemal, "onu... bir kül olarak bütün zihniyetimizin imanı ile" kabul etmenin gerekliliğini dile getirir.[34]

Nev-Yunânilik akımının diğer temsilcisi Yakup Kadri ise 20. yüzyılın başlarındaki bu eğilimini Hasan Âli Yücel'e 1948 yılının yazında Bern Elçiliği sırasında anlatır. Yakup Kadri, o zamanlar kendisinin klasik geleneğin önemli temsilcilerinden olan Anatole France'ın iyi bir okuyucusu olduğunu, O'nun *Beyaz Taş Üstünde* eserinde eski Yunan ve Roma'nın ilahlarının oldukça sık yer aldığını, kendisinin de Homeros, Sophocles gibi kişilere ilgisinin böyle başladığını belirtir. Paris'ten dönen Yahya Kemal'in de Greco-Latin dünyasıyla ilgilenmesi onun antik dünyaya ve eserlerine merak sahşını hızlandırır.[35] 1 Kânun-ı evvel 1329 (14 Aralık 1913) tarihinde *Peyam-ı Edebi*'de yazdığı "Bir Muhavere" başlıklı yazısı Homeros'a olan hayranlığının göstergesidir:

> Ben mâverây-ı edepten geliyorum... Homêre insanların rahını [yolunu] tenvir eden ilk şafak, ilk büyük şafaktı. Zaten Homêre bir adamın değil, bu büyük hâdisenin ismidir. O yalnız beşeriyeti ibda [yaratmakla]

ile kalmadı; beşeriyete, beşeriyetin muhabbetini öğretti. Ondan evvel insanlar insan değildiler, insanî değildiler. O bir taraftan ilâhları insanîleştirirken, diğer taraftan insanların ihtirasatını ilâhlaştırdı. Şehvetten intikama kadar en âdi hislere bir mahiyet-i ulviye bahşetti. Ahfadına "çirkin görünmeden çıplak gezebilmek" sihrini öğretti. Onun âleminde çirkinlik ve fenalık yoktu.[36]

Yakup Kadri'nin Homeros'a ve Yunan mirasına olan bağlılığı nedensiz değildir. Özellikle "toplumsallık" açısından Yunan mirasını değerli bulur. Hint destanı *Mahabharata* ile *İlyada*'yı karşılaştırır ve bu Sanskrit efsanesinin toplumsallıktan ne derece uzak olduğunu, Homeros'un eserlerinde ise ilahları insanileştirdiğini ve beşeriyete kattığını belirtir.[37] Yakup Kadri, Yunan modeline göre bir diyalog bile yazmıştır. "Siyah Saçlı Yabancı ile Berrak Gözlü Genç Kızın Sözleri" başlıklı bu diyalog 1914-1918 yıllarını kapsayan *Nevsâli Milli*'de yayımlanmıştır. Hasan Âli Yücel'in değerlendirmelerine göre, bu yazı iki bakımdan önemlidir. İlki şekil ve dil açısındandır. O zamana kadar edebiyat tarihimizde ancak hikâyelerde kullanılmış olan konuşma tarzından oldukça farklı olup, doğrudan Yunan diyaloglarını andırmaktadır. Metinden örneklenecek bir pasaj bu diyalogun Yunan metinleriyle ne derece benzer olduğunu ortaya koymaktadır:

- Genç kız, berrak gözlü genç kız! Nereden geliyorsun? Bir dakika dur; bana cevap ver; berrak gözlü genç kız!

- Bırak beni, siyah saçlı yabancı! Görmüyormusun ne haldeyim? Saçlarım çözülmüş, belimden kuşak düşmüş; gömleğim omuzlarımdan sarkıyor; koşmadan ayaklarımdaki sandalın bağları koptu. Bak akşam da geliyor. Geç kaldım; siyah saçlı yabancı! Beni yolumdan alıkoyma!

- Bir dakika dur; berrak gözlü genç kız! Pek uzaklardan geliyorum; hangi yol üstündeyim, nerdeyim, bilmiyorum. Benim sergüzeştim iki kere Ülis'in sergüzeştine muadildir; berrak gözlü genç kız!

- Bedbaht yabancı...[38]

Yakup Kadri bu metninde o zamana kadar Türk okuyucusunun yabancısı olduğu "Uranya, Zeus, Helikon, Penteus, Hera, Dioni-

zos, Ülis" vb isimler kullanır. Asıl önemli olan ise metnin konusudur: Bir genç kız ve bir delikanlı kırda karşılaşırlar. Yaşları birbirine uygun olan bu iki gencin aralarında gerçekte 25 asır mesafe bulunmaktadır. Her ikisi de Manisa, İzmir ve dolaylarını kapsayan Lidya bölgesindendirler. Hasan Âli Yücel, adı geçen siyah saçlı yabancının Yakup Kadri olduğunu belirtmektedir. Yücel'e göre, 1930'lu yılların tarih tezinin sanki bir habercisiymiş gibi medeniyetlere beşiklik eden Anadolu'nun bu eski sakinlerine ilk akrabalık duygusu taşıyan kişi Yakup Kadri'dir ve Anadolu'yu pagan geçmişiyle birlikte yaşama fikri onda köklerini bulmuştur. Ardından 10 Temmuz 1330 (23 Temmuz 1914) tarihinde Yahya Kemal'e ithaf ettiği *Kır Mektupları*'nda da Homeros'a olan hayranlığı; gerçekte Yunanperestliği açıkça izlenir.[39]

Yahya Kemal ve Yakup Kadri'de ifadesini bulan Yunan ve Roma eserlerine öykünme ve o kültürü Anadolu kültürünün beşiği sayma eğilimi, Türkçülük ve İslamcılık gibi iki baskın akımın etkinlik gösterdiği 20. yüzyılın başında gerçekleşmesi mümkün olmayan bir ütopyaydı. Yahya Kemal ve Yakup Kadri'nin yaratmaya çalıştığı akım tepkiler sonucu sürdürülemedi. Özellikle Ömer Seyfettin ve Celal Sahir bu yeni edebi hareketi hiç de hoş karşılamadılar. Yeni akım, Türkçü-Turancı düşünürlerden Celal Sahir'le Yahya Kemal arasında tartışmalara yol açmıştı.[40] Ömer Seyfettin ise 1915 yılında yayımlanan "Güzellik ve Esatir" yazısında uygarlık kaynağı olarak Türk mitolojisini gösteriyor, Yahya Kemal'i ise düşüncelerinden dolayı Yunan donanmasına iane toplamakla eleştiriyordu.[41] Yine "Boykotaj Düşmanı" adlı hikâyesini Yunan hayranlığını hicvetmek için yazmıştı.[42] İslamcı ve Türkçü çevrelerin hedefi olma durumu sürmüştü. Yahya Kemal, Sedat Nuri'nin çizdiği karikatürlerde Eski Yunanlı olarak resmedilerek hicvedilmiş, "Dâhilerimiz" başlığıyla alaya alınmıştı.[43] Bir diğer karikatürde ise sırtında harmanıyla tasvir edilmişti. Karikatürün altında "*Eş'ar'ı matbu değildir. Omiros [Homeros] gibi kendini okur*" yazısı yer almıştı.[44]

Yahya Kemal ve Yakup Kadri'nin dostlukları 1916 yılında Yakup Kadri'nin Davos'ta sanatoryuma tedavi amacıyla gitmesine kadar kesintisiz sürer. Yakup Kadri'nin İsviçre'de tedavi gördü-

ğü sırada kaleme aldığı "Erenlerin Bağından" başlıklı şiirlerinde "Aziz Dost" diye hitap ettiği kişi Yahya Kemal'dir. Yakup Yadri, 1900'lü yılların başlarında yol arkadaşıyla gerçekleştirmeyi amaçladıkları bu tasarımın hayat bulamamasıyla ilgili olarak sonradan şu açıklamayı yapacaktır:

> Yahya Kemal'in niyeti benim mistisizmimle kendi Epikürizmi arasında bir diyalog açarak bizi yeni bir hümanizmaya ulaştıracak yolu bulmaktı. Fakat, bu, onda hep niyet halinde kaldı. Bahçıvanın şahane tenbelliği Sevenlerin Bahçesi'nden tek bir çiçek bile yetişmesine olanak vermedi.[45]

Nev-Yunânilik akımının temsilcilerinden Yahya Kemal ileriki yıllarda bu düşüncelerinden uzaklaşarak yüzünü Osmanlı'ya çevirecektir. Artık onun için Osmanlı İmparatorluğu'nun parlak yılları klasik Türk sanat ve edebiyatının kaynağı olmuştur. Yahya Kemal "gençlik harareti ile... girdiği bu yoldan, biraz da Cihan Harbi tecrübesinin ve milli mücadelenin Balkan felaketinin hatıralarını tazeleyen teessürü altında 'Çamlar Altında Musahabeler' devrinin fikir... duygu dünyasından uzaklaşarak arayışlarını başka dönemlere kaydırır. Çünkü [Tanpınar'ın ifadesiyle] [b]u acele ve kıvamsız terkipte Yahya Kemal'in sonradan reddeceği şeylerin hepsi vardır."[46]

Yakup Kadri ise Nev-Yunânilik fikrini Cumhuriyet boyunca aralıklarla sürdürür. 1924 yılındaki "Avrupakâri, Avrupaî" başlıklı yazısında hümanizmadan söz açar. Hümanizmanın ilk temsilcileri ortaçağın karanlık dünyasından kopma çabası içinde, antikçağ metinlerini biriktiren, çeviren beş on mütevazı lisan ve tarih meraklısından başka kimse değildir. Yakup Kadri'ye göre Rönesans olarak adlandırılan döneme bu şerefi verenler Galileo, Luther, Dante ve Leonardo da Vinci sayılmakla birlikte, aslında bu dehalar kendiliklerinden yetişmemişlerdir. Gerçekte onlar bir tür sonuç olup, bu dehalar Rönesans denilen toplumsal devrimin sırrını çözen ilk hümanistlerin çabaları sonucu ortaya çıkabilmişlerdir. Yakup Kadri bu başlangıcı oldukça önemser ve Batı'nın gelişmiş bir uygarlık haline gelmesinde Yunan ve Latin metinleriyle ilişkiye

geçilmiş olunmasını başat bir etken olarak görür. Bu açıdan lise eğitiminin az çok bir hümanite geleneği üzerine oturmasını ister:

> ... Çünkü lise tahsili demek, az çok hümanite tahsili demektir. Ve bunsuz garp usulü liselerin manâsı yoktur... Skolastik kafadan kurtulmak ise, ancak ve ancak "klasik" ve "insanî" bir tezhibe atılmakla kabildir... Eğer biz Tanzimat'tan beri kafamızı Avrupa irfanına bir türlü temsil edemedikse, bunun yegane sebebi Avrupa'yı Avrupa yapan hümanizm tezhibine zerre kadar kıymet ve ehemmiyet vermemiş olmamızdır. Daima kalıbı alıp ruhu bırakmak, iksiri ihmal edip kabı almak -hususuyle irfan sahasında- bizim en büyük gafletlerimizden biridir... Şeklen Avrupakârî değil, ruhen Avrupaî olmaya çalışalım.[47]

Yakup Kadri, 1912'lerde başlayan hayranlığını 1940'lı yıllarda da sürdürmüştür. Cumhuriyet boyunca Yakup Kadri'nin eserlerinde Nev-Yunânilik akımının etkileri izlenir. Örneğin 1928 tarihli *Sodom ve Gomore*'de eski Yunan dünyasından izlere rastlanır. Bazı kişilikler mitolojik karakterler olarak tasvir edilir. Roman kahramanlarından Gerald Jackson Read'in başının Apollon heykelinin başı kadar güzel olduğu ifade edilir; yine roman kahramanlarından Madam Jimson mitolojik bir yaratığa benzetilir.[48] Yakup Kadri'nin, Ahmed Cevat'ın dilimize çevirdiği Homeros'un *Odysseia*'sına yazdığı önsöz de bu derin hayranlığı yitirmediği göstermektedir:

> Homeros'un bu ilk tercümesi için şu satırları yazarken, kalem, elimde titremektedir. Kendimi güzellik denen yegâne hakikatin, yegâne hikmetin tâ ilk kaynağı başında hissediyorum ve bu tanrısal pınarın bütün tazeliği, bütün serinliği vücudumu kaplamışcasına ürpermeler içinde kalıyorum.[49]

Yahya Kemal ve Yakup Kadri'nin kendilerini Akdeniz medeniyetinin vârisi olarak görme isteğini, aydınlarının sonsuz bir Batı hayranlığıyla açıklayanlar olduğu gibi,[50] bu çabanın salt edebiyat alanında dil probleminden kaynak aldığım düşünenler de olmuştu. Her ne gerekçeyle olursa olsun, ulus-devlet inşasının henüz gerçekleşmediği ve tutunum ideolojisinin din temelli olduğu bir coğraf-

yada böylesi evrensel bir anlayışın kurgulanması, Nev-Yunânilik akımının çağının ilerisinde bir arayış olduğunu gösteriyor.

Yahya Kemal ve Yakup Kadri'nin Akdeniz havzası üzerinden hümanist bir yönelimde bulunmasına karşı çıkan Ömer Seyfettin ise kısa bir süre sonra yön değiştirmiştir. 1919'da *Türk Kadını* dergisindeki "Tabiî Yazmak Sanatı" başlıklı yazısında *İlyada* ve *Odysseia*'nın "mukaddes kitap" olarak okunması gerektiğini belirtecektir:

> Biz artık mutlaka garp medeniyetinin içine gireceğiz. Onun için bize şimdilik mutlaka garp lisanlarından birini öğrenmek lâzımdır. Ya Fransızca, ya Almanca, ya İngilizce... Yazı yazmasını isteyen behemehal bu üç lisandan birini bilecektir. Nesrin, nazmın tekniği garptadır. Modeller garptadır... Avrupa lisanlarından birini öğrenince ilk evvel mutlaka o lisana tercüme olunmuş bulunan şaheserleri okumalıyız. Sanatın sırrı Yunan-Lâtin klâsiklerindedir. Sadelik, saflık, samimîlik, vuzuh bu büyük eserlerde esastır. Okunacak klâsik muharrirlerin en başında Homer'i koymalı. Homer, her devrin, her yerin en büyük muharriridir. Edebiyat muallimlerinden Albalat, 'Tasvir içinde hayatın ilk modeli ancak Homer'de bulunur.. Eğer Homer'i okumamışsanız hakikî realizmin, yazmak sanatının ne olduğunu asla anlayamayacaksınız' der. Homer Türkçeden başka hemen her lisana tercüme olunmuştur. Hatta Arapçaya bile... Ermeniler bu şaheseri yarım asır evvel manzum olarak lisanlarına geçirmişlerdir. Ben üstatlarımızın gayretsizliklerinden müteessir olarak *İlyada*'yı geçen sene tercüme ettim. Yarısından ziyadesini *Yeni Mecmua*'ya bastırdım. Müsait zamanda *Odesa*'yı tercüme ederek kitap hâlinde çıkaracağım. Çünkü "Homer" en faydalı bir "edebî kıraat"tır. Her edebî mektebin tohumu ondadır...[51]

Herkül Milas, Ömer Seyfettin'in eserleri üzerine değerlendirmelerinde yazarın genel olarak Yunan düşmanı bir eğilim içinde olduğunu belirtmektedir. Dönemi gereği ulusçu yönelimlerin baskın olduğu yazılarında "ulusal bir yok olma fobisi" içinde bulunduğu ifade edilmiştir. Bu yok olma sendromuyla Yunan ulusunu ise açık bir düşman olarak görecektir. Milas, Ömer Seyfettin'in Türk ulusçuluğunun Batı'ya kıyasla hayli geç kaldığı vurgusuna dikkat

çeker. Bu açıdan Türkler de diğer Batılı uluslar gibi davranmalı ve milliyetinin bilincine erişmelidir. Batı aynı zamanda izlenecek bir model olma özelliğine sahiptir. Bu durum yazarın somut olarak Yunanlı ile Yunan edebiyatını ve kültürünü birbirinden ayırdığını göstermektedir. Öykülerinde beğenilmiş olan ve sevilebilen bir tek Yunana rastlamak mümkün olmamıştır. Ancak Batı gibi olmak için bu modelin kökü olan Yunan'ı bilmek gerektiği ifade edilmiştir. Bu da komşu Yunanlı ile Yunan mirasını birbirinden ayırdığını ortaya koymaktadır.[52]

Hars ve medeniyet kavramlarını birbirinden ayırarak Türkiye'yi uzun dönem etkisi altında bırakacak olan Ziya Gökalp'in 1922 yılındaki iki yazısı antik döneme ve eserlerine ilişkin değerlendirmeler sunar. *Küçük Mecmua*'da yayımlanan "Deha'ya Doğru" başlıklı makalede, "muasırlaşmak" hedefindeki Türkiye için sanat açısından ikili bir yol önerilmektedir. Milli sanata ulaşmak için Gökalp, öncelikle halk sanatına ve onun kaynaklarına inmeyi, ardından da kendi deyimiyle "beynelmilel dâhiler"in eserlerinin, yani klasiklerin bilinmesini önerir:

> ... Şekspir, Russo, Goethe gibi romantik dahiler, hem halk terbiyesi almışlar, hem de Eski Yunan-Latin tekniklerini temsil etmişlerdi. Bu sayede her biri, kendi milleti için, millî bir edebiyat vücuda getirebildi. Bizde hakikî sanatkârların yetişmesi, dehanın bu iki menbaından da feyz alamayışımızdandır. Ne halkımızın bedîî hayatını tadabiliyoruz, ne de garbın dahilerini duyacak kadar garpla tevelluğumuz var. Bize halkımızdaki güzellikleri de Piyer Loti gibi ecnebiler gösterdi, biz kendi gözlerimizle görmedik... dehanın ilk menbaı halktır. Dahiler halkın şuurlu vicdanlarıdır. Fakat büyük dahiler millî olmakla beraber teknikteki kemalleri itibariyla beynelmilel bir kıymette iktisab ederler. O zaman her millet onları üstat tanır! Sanatkârlar bedîî terbiyelerinin bir kısmını halktan aldıkları gibi, diğer kısmını da beynelmilel dahilerden alırlar. O halde dehanın bir menbaı halk, diğeri beynelmilel dahilerdir... Bizde Yahya Kemal ve Yakup Kadri bu iki çeşmenin etrafında en çok dolaşanlardır. Bundan dolayıdır ki en güzel yazılar da bu iki sanatkârın kaleminden çıkıyor... Hülâsı, dehaya doğru gitmek için, hem halka doğru, hem de dahilere doğru gitmek lâzım!..[53]

Gökalp Ağustos 1922 tarihinde yayımladığı "İnsan Telâkkisi" başlıklı yazısında ise halk sanatı ile eski Yunan ve Latin edebiyatlarının doğrudan ilişkisine değinmiştir. Gökalp'e göre edebiyatın bazı şekilleri faydalı, bazıları ise oldukça zararlı türdendir. *Küçük Mecmua*'da sürekli olarak yayımlanan halk masalları belki bilgi dağarcığı açısından bir anlam ifade etmeyebilir, ancak bu tür halk eserleri ideal aşılayan karakterleri nedeniyle yüksek bir "insan telâkkisi"ne dayanır ve eğitim açısından birincil derecede önem taşır. Eski Yunan ve Latin edebiyatı da Gökalp'e göre halk edebiyatından doğduğundan ve Avrupa'nın klasik edebiyatları da bunların taklidi sonucu oluştuklarından halk edebiyatının öğelerini içinde taşır ve yüksek bir insan ideali anlayışını ifade ederler. Bu nedenledir ki terbiye açısından vazgeçilmez edebiyatlardır. Ziya Gökalp Tanzimat'tan beri süregelen Doğu-Batı çatışmasını Batı lehine sonlandıran ve sanat sanat içindir anlayışına dayalı Servet-i Fünun çevresini en sakıncılı edebiyat anlayışı olarak yorumlayacaktır.[54] Gökalp'e göre antik dönem eserleri halk sanatının birer yansıması olarak değerlidir ve insan anlayışını ortaya koymak açısından önem taşır. Bununla birlikte Gökalp, Türk kültürü içinde Türk folklor ve geleneklerinden sağılmış ürünleri Türk terbiye sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Bu anlamda Ziya Gökalp antik dönem eserlerini halk edebiyatının örnekleri olarak okurken ve onların Batı edebiyatına olumlu etkilerini kabullenirken, aynı biçimde kendi halk sanatının, folklorik malzemesinin de yeni doğacak edebiyata kaynaklık etmesini ister. Anlaşılacağı üzere, Alman neo-hümanizmasının, Alman ulusunun öz kaynakları olarak gördüğü destan ve folklorik malzemeye başat bir rol veren özgücü anlayışını Gökalp'te de izlemek mümkündür.

Osmanlımn son dönemlerinde aydınların antik döneme olan ilgisi Nev-Yunânilik akımı gibi sistematik bir arayışın dışında, çeviri faaliyeti yoluyla gerçekleşmiştir. Bu çeviriler hakkında en önemli kaynaklardan biri Güler Çelgin'in *Eski Yunan Edebiyatı* eseridir. Bu eserde eski Yunan edebiyatıyla ilgili Türkçeye çevrilmiş eserlerin dizini verilmektedir. Bu eserler arasında Yakup Kadri ve Yahya Kemal'in çabaları dışında da eserler izlenmektedir. 20. yüzyılın

başlangıcında yayımlanan bu çalışmalar arasında M. Rauf'un bir eseri bulunmaktadır. *Yunan-ı Kadîm Tarih-i Edebiyatı* adlı eser 1911 tarihlidir. Bunu Halit Ziya Uşaklıgil'in, *Yunan Tarih-i Edebiyatı* (1915) izlemiştir. Bilindiği üzere Halit Ziya Darülfünun'da Yunan edebiyatı dersleri vermiştir.[55]

Erken Cumhuriyet Döneminde Hümanizma Yolunda İlk Yapıtaşları

Yunanca ve Latinceden Çeviriler ile 1930'lu Yılların Başlarında Aydınların Hümanizma Algısı

Türk Devrimi'nin öncelikle siyasi-hukuki alanda laik-ulusçu tutunumu oluşturmaya yönelik zorlu süreci, klasik alana ilginin doğaldır ki gecikmesi sonucunu doğurmuş ve bu alandaki etkinlik 1930'lu yıllara kalmıştır. Bu gerçekte doğal bir durumdur ve toplumu bir araya getirmesi düşünülen fermantasyonun dinden ulusa doğru evrimini sağlama isteği, doğrudan insana ve antik dönem üzerine bir çabayı doğurmamıştır. Bununla birlikte erken Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde de aynı Osmanlı'da olduğu üzere antik evrene ilgi çeviri etkinliği üzerinden yol almıştır. Mehmet İzzet'in çevirdiği Vorlender'in *Felsefe Tarihi* (1928), Maarif Vekâleti tarafından yayımlanan Ertaylan'ın *Yunan Edebiyatı Tarihi* (1928) Cumhuriyet'in alandaki ilk çalışmaları arasında yer alır.[56] Nurullah Ataç ve Nüzhet Haşim Sinanoğlu Türkiye'de klasik eğitim verilmesi konusunda ısrarcı olmaları yanında çevirileriyle de antik kültüre yönelirler. 1930'lu yıllarda hümanist yönelim bu aydınların üretimleriyle belirginleşecektir. Ancak onlardan önce Ruşen Eşref Ünaydın 1929 yılında Publius Vergilius Maro'nun *Ekloglar*'ını

Çoban Şiirleri adıyla çevirirken, Yakup Kadri Karaosmanoğlu Horatius'un şiirlerini *Odlar-Epodlar-Hicviyeler-Nameler* adıyla yine 1929 yılında Türkçeye çevirmiştir. Nüzhet Haşim Sinanoğlu ise *Grek ve Romen Mitolojisi* (1931), *İtalyan Edebiyatı-Tarih Antolojisi*'ni (1933) yazar, Dante ve Petrarca üzerine iki inceleme yayımlar. İkinci bir mitoloji kitabı ise Nurullah Ataç tarafından çalışılır ve Ahmet Sait Matbaası'nda 1932 yılında yayımlanır.[57] Mehmet Emin Erişirgil'in *Sokrat* kitabı ise Kanaat Kitapevi'nden 1931 yılında yayımlanmıştır.[58]

Çeviri çalışmaları yanında hümanizmayı konu alan yazılardan ilki (Yakup Kadri gibi bilinen örnekler dışında) 1928 yılında Halil Nimetullah tarafından dile getirilir. İstanbul Darülfünunu mantık profesörü olan Halil Nimetullah "Milliyet ve İnsaniyet" başlıklı yazısında hümanizmaya ulaşma yollarını açıklar ve bu yolun millet olma şuuru ardından oluşacağını savunur. Halil Bey'e göre, insanın biri bireysel diğeri ise toplumsal varlığı olmak üzere iki temel varlık alanı bulunmaktadır ve birey ancak belirli bir toplumsal gruba aidiyet dolayısıyla kendi insanlığını duyabilir, anlayabilir. Salt bireysel yaşam bu duygunun varlığı için yeterli değildir. Bu açıdan Halil Nimetullah insana asıl kişiliğini veren etkenin toplum olduğunu vurgular. Toplumu meydana getiren bütün oluşumlar insanın kültürünü belirler. Halil Nimetullah bu kalkış noktasından hareketle insaniyetin toplumu oluşturan bir ruh olarak milliyetçi ruhun motivasyonu sonucu belirdiğini ifade etmiştir:

> ... Şu halde insanın asıl insanlık hayatını yaşaması, kendi millî harsını ruhunda derin bir surette duymasıyla kendinden sâdır olacak her nevi amelleri millî olan kıymetlerine göre ölçecek olan vicdanının gösterdiği sîreti takip etmesiyle mümkün olur. Demek ki, ferdin ruhunda "insaniyet: *humanité*" dediğimiz yüksek insanlık duygusunun tecellîsi olan kendi "milliyet: *nationalité*"ini idrak etmesiyle ve kendinde millî harsını heyecanlı, imanlı bir halde yaşamasıyla vücut bulur. Böylece evvela "millî" mertebeyi bulduktan, yani kendi milliyetini hakkıyla idrak ettikten sonradır ki, fert "insanî" dereceye çıkmış ve "insaniyet âlemi" dediğimiz büyük cemiyete intisap etmiş olur. Yoksa kendi milliyetini idrak etmemiş,

ruhunda "milliyet" duygusunu duymamış olan mevcudun "insaniyet" ile bir alâkası olamaz...[59]

1930'lar Türkiye'si, CHP'nin ilkelerinin olgunlaşmasıyla, bu ilkelerin yurttaşlara aktarılması uğraşının ivme kazandığı dönemlerdir. Kemalizmi tanımlama, anlama uğraşını konu alan kitaplar birbiri ardı sıra yayımlanır. Bu kitaplar bir yandan Kemalist hareketin yaygınlaştırılması çabasını, bir yandan da Kemalizmin uygarlıklar içindeki konumlanışını belirlemeye çalışan yapıtlar olur. Doğu ve Batı arasındaki tercih sorunu ve Batılı olmak bu yapıtlarda tartışılan düşünce pratiği olacaktır. Erken Cumhuriyet dönemi aydınları bir yandan ulusçu kurulumu gerçekleştirmeye çalışırken, diğer taraftan "medenileşmek" olarak tanımladıkları Batı uygarlığı ile ulusçuluk arasında ilişki kurma yolunu seçerler. Onlara göre medenileşmenin önündeki en büyük engel, toplumu Türk kimliğinden uzaklaştıran Osmanlı-İslam ideolojisi olmuştur. 1932 yılında belirginleşen Türk Tarih Tezi'nin uygarlık tercihinin sorgulanması bu bağlamda önem taşımaktadır. Bu dönemde uygulamaya konulan Türk Tarih Tezi kapsamında Batı, onun kültürel mirası ve hümanizma nasıl bir konumlanış sergilemişti? Suavi Aydın, Cumhuriyet seçkinlerinin Türklerin uygarlığın kaynağı olduğu yönündeki tutumunu ifade eden Tarih Tezi'nin Almanya'da olduğu gibi klasik hümanist anlayışın reddine dayanmadığının altını çizer. Tam tersine Türk Tarih Tezi'nin antik dönemle ilişki kurma yolunu bulduğunu ifade eder. Yazara göre, Türk Tarih Tezi'nin Anadolu'daki yerlilik sorunu, gerçekte Anadolu'nun sahipliği Türklerin uygarlıkların kurucusu olduğu iddiasıyla birlikte yürümüş, bu ise klasik antikite öncesine ait bir kültür tarihi yaklaşımını beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bir yandan prehistorik ve protohistorik arkeoloji bölümlerinin yanında, dünyada eşi görülmemiş biçimde Sümeroloji ve Hititoloji gibi bölümler kurularak Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde yer almıştır. Türk Tarih Tezi'nde klasik evrenle ilişki ise "yayılma" teorisiyle kurulmaya çalışılmış, Türklerin uygarlıkların kökü olduğu anlayışı Yunan ve Latin kültürünü de doğuran medeniyetin Türkler olduğu sonucunu doğurmuştur:

> ... Bir taraftan Cumhuriyet "muasır medeniyet seviyesine ulaşmak" düsturuyla önüne "Batılılaşma" hedefini koymuştur. Daha çok şeklî de olsa devrimler, bu yoldaki kararlılığın temel göstergesidir. Tez'de klasik antikite ile ilişki, yine yayılma (*diffusion*) yani kültür teması teorisi ile kurulmaya çalışılmaktadır. Türklerin "medeniyet" hattının dışına kasten itildiğini ve görmezden gelindiğini söyleyen Tez'e göre eski Yunan kültürünün temeli sayılan Miken ve Minos kültürleri, Anadolu'dan gelme kültürlerdir. Bu kültürlerin esasını da "Eti" ve "Proeti" kültürleri oluşturduğundan, eski Yunan kültürü otomatik olarak Türklükle ilişkilendirilmiş olur.[60]

Gerçekten de 1932 yılında toplanan Birinci Türk Tarih Kongresi'nde Ege uygarlıkları üzerine verilen bildirilerde bu tez açık bir biçimde dile getirilmiştir. Bolu mebusu ve Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti başkanı Hasan Cemil Bey "Ege Medeniyetinin Menşeine Umumî Bir Bakış" başlıklı bildirisinde Atina'da merkezleşmiş gibi görününen Yunan medeniyetinin gerçekte İyon medeniyetinden kaynak aldığını söyleyecektir. Hasan Cemil Bey'e göre, klasik Grek medeniyeti "müstakil" bir medeniyet değildir. Onun adı, Ege medeniyetinin doğurmuş olduğu İyon medeniyetidir. Bu medeniyet zincirinin ucu ise "Altay'ın demir ocakları"dır:

> ... Ege medeniyeti dediğim zaman onun Girit'te inkişaf eden ve nurlarını adalara ve sahillere yayan Minos medeniyetini, ve Peloponez'den Minos medeniyetine el uzatan Miken medeniyetini, ve nihayet bu iki medeniyetin kavuşmas ile yükselen medeniyeti kastediyorum. İyon medeniyeti dediğim zaman da, maksadımın Ege medeniyeti vârislerinin Garbî Anadoluda Eti medeniyeti temasında yeniden yükselmiş olan medeniyet olduğuna intikal buyurduğunuza şüphe yoktur. Musahaemin esas noktaları, bu eski medeniyetlerin, bütün büyüklüklerine ve şaşaalarına rağmen, tohumlarının asıl medeniyet ocağından getirilmiş ve buralarda neşvünemalanmış [yetişip, büyümüş] olduğunu izaha çalışmaktır. Yoksa klâsik Grek medeniyetini kıymetten düşürmek ve onun kurucularına olan hürmeti küçültmek asla varidi hatır olamaz. Bahusus ki o kurucular bizim öz atalarımızdan başkaları değildir... Fakat derhal ilâve etmeliyim ki ne edebiyatta klâsik tarifle ifade edilen Grek medeniyetini, ne de bundan önce şulelenen, ve asıl sönmez ve söndürülmez kıymette ana medeniye-

> tin daima yükselmesi ve yayılmasında müessir ve mühim inkişaf âmili olan Ege tarih ve medeniyetini, kendi mahdut sahalarında mütalea etmek, bizi, yalnız bizi değil, her hakikat arayıcısını doğru hedefe götürmeğe kâfi gelemez... Meselâ Ege medeniyeti Küçükasya'da yerleşen ve inkişaf eden Eti medeniyeti, Tuna yalılarından Akalarımızla akıp gelen İskit medeniyeti, Mezopotamya'da büyük mihrakını kuran Sumer medeniyeti ve deltada başlıyarak, Nil'in çağlıyanlarına yükseldikten sonar, oradan, çağlıyanlar gibi, Akdeniz sahillerini aşan, Ege havzasına da dalgal[a] rını temas ettiren Mısır medeniyeti, bütün bu medeniyetlerin hepsi, bir zincirin halkaları gibi. Birbirine bağlıdır. Zincirin iki ucu ise halkalarının dövüldüğü Altay'ın demir ocaklarındadır. Şu halde bu medeniyetler o ocaktan gelen feyz ateşini birbirine nakletmiş ve her biri diğeri üzerinde müessir olmuş bir manzume halinde mütalea olunmalıdır...[61]

Anlaşılacağı üzere, Türk ulusçuluğunun kurulumunda Yunan uygarlığına temel teşkil eden Anadolu İyon medeniyetinin eskiliğine atıfta bulunulurken, bir yandan da bu uygarlığın Türkler tarafından biçimlendirildiği tezi ileri sürülmüştür. Böylelikle Anadolu uygarlıkları ve onu yarattığı söylenen Türk kültürü ile Yunan uygarlığı arasındaki mesafe ortadan kaldırılmış, böylece Anadolu üzerinden antik kültürle, gerçekte Batı uygarlığıyla ilişki kurulmuştur.

Hasan Cemil'in bağımsız Grek medeniyetinin Anadolu'da biçimlenen İyon medeniyetinden kök alan bir uygarlık olduğu tezinin, 1950'lerde Mavi Anadolu olarak adlandırılan ve Batı uygarlığı denilen uygarlığın aslında Anadolu'da gelişip biçimlenen kültürel bütün olduğunu ifade eden yaklaşımla benzer olduğu görülmektedir. Mavi Anadolucular Anadolu'yu biçimleyen kültürler mozaiği anlayışını dillendirmişlerdir. Mavi Anadolucuların erken Cumhuriyet döneminde hümanizma üzerine eğilen aydınlardan kök aldığı bilinmektedir. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu ileride Mavi Anadolu içinde yer alacaklardır. Halikarnas Balıkçısı da bu akımın oluşumuna yön verenlerdendir. Her üçü de Anadolu'nun gelmiş geçmiş bütün halklarını kucaklamıştır. Türkler de Anadolu'yu fetheden diğer uygarlıklar gibi bu uygarlıklar bileşkesi içinde erimiş,

bir bütün oluşturmuşlardır. Ne ki erken Cumhuriyet'in ulus-devlet inşası yolunda Türklüğe indirgeyerek oluşturduğu tutunum, Mavi Anadolu'da Türklük de dahil Anadolu'nun bütün uygarlıklarının değerleri olacaktır.[62] Batı'ya bakışları da Batı'nın aldığı konumlanışa göre değişiklik göstermiştir. Mavi Anadolucular "Batı'nın hem cari haline, hem gelişimine ve hem de medeniyetlerin kaynağına ilişkin farklı bir okuma yaparlar. Onlara göre, Batı'nın tahakküm biçimleri ve bu arada emperyalizm ile Batı arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Batı'dan sadece teknik ilerleme vasıtalarını almak... 'Batı'nın ilmini ve fennini alalım' düsturuna itibar etmek kabul edilebilir şeyler değildir."[63] Batı uygarlığının kaynağı konusunda ise gönderme yaptıkları kök Yunan ve Hıristiyanlık değil, Anadolu ya da İyonya'dır. Bu anlamda Mavi Anadolucular Kemalist dönem sonrası oluşturdukları tezlerinde uygarlığa ait bütün değer ve üretimlerin Anadolu'da bulunduğuna ilgi çekecektir.[64] Sonuç olarak Mavi Anadolu Batı uygarlığını Yunan medeniyeti olarak değil, Anadolu kültür bileşkesi olarak okumuştur. Ne ki Mavi Anadolucuların bu tezlerinde Türklüğe özel bir önem verdikleri ifade edilmektedir.[65] Ancak 1930'ların başında kurgulanan Türk Tarih Tezi'nde din yerine ulus imgesinin konumlandırılma isteği, uygarlığın kökünün Orta Asya Türklüğüne giden ve mazinin derinliğinde diğer uluslara uygarlık aktaran bir Türklük anlayışına varılması sonucunu doğurmuştur. Sonradan gelişen Mavi Anadolucu tezlerde ise 1930'ların Orta Asya kökenli tutunumundan farklılaşmış bir Türklük algısı vardır. Türklerin Anadolu'ya geçişleriyle birlikte orada yaşayan diğer halklarla ve kültürel değerlerle bütünleştikleri ifade edilmiş ve Anadolu Türklüğü anlayışına ulaşmıştır.[66]

Kemalizmi anlama ve tanımlama uğraşını konu alan eserler içinde Sadri Ertem'in 1933 yılında Devlet Matbaası tarafından yayımlanan *Türk İnkılâbının Karakterleri* adlı eseri bu bağlamda önemli bir yer tutar. Toplumcu-gerçekçi edebiyatın temsilcilerinden olan ve tek parti döneminde İstanbul Halkevi yöneticiliğini de yürüten Sadri Ertem, Cumhuriyet dönemi edebiyatını etkileyen ve romanları yurtdışında yankı bulan bir edebiyatçı olarak halk-

çılık ideolojisinin önemli temsilcilerinden olmuş, İttihatçı gelenekten beri halka inmeyi kendisine amaç edinen küçük burjuva halkçı tutum yerine halka yükselmek düşüncesini savunarak, köylü-halk katmanlarının yanında konumlanmış bir ideolojik anlayışı yazılarında hissettirmiştir.[67] Sadri Ertem, *Türk İnkılâbının Karakterleri* kitabında İnkılâbın yönünü çizmiştir. Ona göre, Osmanlı İmparatorluğu çağdaşlığı ortaçağa lehimlenmek olarak görmüştü, Tanzimat ise "Müslümanım, Batılıyım" diyordu. Bu açıdan Ertem'e göre Tanzimat, şeriat softalığı ile Frenk softalığını birleştirmişti. Oysaki içinde yaşanılan yeni dönem Avrupalılık ile milliyetçiliğin birlikteliği üzerine kuruluydu.[68] Ertem "Laiklik Fikir Akımı Olarak Bir Gelişme Aşamasıdır" başlığı altında eski Yunan ve Latin kültürünün nasıl Rönesans aydınlanmasına yön verdiğini anlatır. Eski Yunan sitelerinde bilimin dinin sınırları dışında bulunmasının Rönesans fikrine yaptığı etkilere değinir. Bu etki Rönesans döneminde din ile felsefenin birbirinden ayrılmasını sağlayan etkenlerden biridir. Bu anlamda bir gelişme olarak laikliğin kökünü antik döneme götürmüştür.[69] Sadri Ertem, Tunaya'mn altını çizdiği Batı'ya rağmen Batılılaşmak anlayışının savunucularından biriydi. Bir yandan Batılılaşmayı bir yandan da ulusçuluğu devrimin temel ilkeleri olarak ortaya koymuştu. Onun Batılılaşma kavrayışı emperyalizmin etkisi altında kalmış bir Osmanlı Batılılaşması değil, aksine devrimin kendine özgülüğü içinde devletçi bir ekonomik modele dayanan laik bir Batılılaşmaydı. Bu açıdan 1933 yılında ilk basımı yapılan *Türk İnkılâbının Karakterleri*'nde Ertem, Türk Devrimi'nin kendine özgülüğüne vurgu yapacak, CHF'nın "... hayatı geleneklerle, eski ilkelere göre idare etmek; geçmiş tarih günlerini tersine çevirmek isteyen bir irtaca kuruluşu" olmadığını, bir evrimci kuruluştan çok topluma yön veren ve müdahale eden "radikal" bir parti olduğunu ifade edecekti.[70] Bu, Türk Devrimi'nin ideolojisini üretmeye çalışan tüm arayışlarda izlenen bir yoldu. Türk Devrimi kendi koşullarından doğmuştu ve kendine özgüydü. İşte bu kendine özgülük Batı'yla araya konulan tek mesafeydi.

1930'lu yıllarda gerek devrimin yürütücüsü aydınlar gerekse dışarıda bulunanlar için devrimin niteliği, halk tarafından anlaşıl-

ması ve benimsenmesi önemli bir sorunsal olmuştur. 1931-1934 yılları arasında *Kadro* çevresi devrimin kendine özgülüğüne dayanan ulusalcı sol anlayışın Kemalizmin ideolojik kılıfı olması için önemli bir uğraş vermiştir. *Kadro* çevresinin de aynı İnkılâp Tarihi Dersleri'ni verecek aydınlar gibi devletle ilişkileri bulunmaktaydı. Onlar da bürokratik-aydın olma nitelikleri açısından iktidarın aydınlarıyla benzer özellikleri taşımaktaydılar. Öyle ki, Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör ve İsmail Hüsrev Tökin 1930 ve 1931 yıllarındaki Sanayi ve Tarım Kongrelerinde önemli görevler üstlenmişlerdi. Tör, aynı zamanda Matbuat Umum Müdürlüğü görevini de sürdürmekteydi.[71] Kadrocular da Batılılaşma problemine kısmi bir yaklaşımla bakma yolunu seçmiş, Batı'nın salt tekniğinin mirasçısı olduklarını ifade etmişlerdir: "Türkler Avrupa'nın hayranı değil, mirasçısıdırlar. Türkiye, Avrupa'nın iktisadi, siyasi, ahlaki yapılarından hiçbirinin hayranı ve takipçisi olamaz. Türkiye sadece Avrupa tekniğinin hayranıdır. 'Hatta bu tekniğin mirasçısıdır' o kadar..."[72]

Bu tutum gelenekçi çevrelerin söylemiyle uzlaştıkları izlenimini yaratmakla birlikte, gerçekte bu görünürde bir benzerlikten öte bir şey değildi. Öyle ki, Batı'dan salt tekniğin alınmasını öngören Kadrocuların İnkılâbın siyasi, iktisadi ve ahlaki olarak seçilecek unsurlar konusunda gelenekçi-muhafazakârlarla hiçbir bağı bulunmamaktaydı. Onlara göre, "Türk inkılâbı, bu unsurları kendisini doğuran tarih olaylarından ve toplum şartlarından almakta[ydı]. İdeolojisi böylelikle meydana gelecekti." Bu da Batı'yla aralarında bulunan en önemli mesafelerden biri olmuştur.[73]

Kadro dergisi Batı'ya yaklaşımı dışında, kültürel tutunum açısından eski ve yeni tercihine de açıklık getirmişti. Örneğin Yakup Kadri, değişimin çok hızlandığı bu yeni dönemde eskinin soyut, metafizik ve dogmacı kültürel değerlerinin yeni kasırgayla allak bullak edildiğini ifade ederken, *Kadro*'nun güzel de olsa eskiden değil, hayattan, realiteden kaynak alacağını söylüyordu.[74] Bu realite ise devrimin kendisinden başka bir şey değildi. Örneğin Eflatun Cem, Edebiyat köşesinde inkılâp edebiyatının doğması yolundaki sorunları ve gereklilikleri açıklamıştı.[75]

Bu dönemde devrimin yürütücü kadrosu kendi ilkelerini yaygınlaştırma misyonunu hızla gerçekleştirirken, aynı zamanda devrimi doğrudan, kendi içinden tanımlamaya çalışmıştır. 1934 yılında başlayan İnkılâp Dersleri bu uğraşın önemli araçlarından biri olmuştur. Dersleri verenler arasında yer alan CHP Genel Sekreteri Recep Peker'in notları da aynı Kadrocu tezlerde olduğu gibi özgünlük teması üzerine kuruludur. 1934-1935 yılları arasında Ankara ve İstanbul Üniversitelerinde verilen dersler 1936 yılında yayımlanmıştır. *İnkılâp Dersleri* adlı kitabında Peker, Türkiye'nin Osmanlı modernleşme sürecinden beri varlığını sürdüren Batı taklitçiliğinden kurtulduğuna vurgu yapmaktadır. Özellikle Batı siyasal sistemlerinin analizi üzerine kurgulu kitapta modernleşme için Batı'nın siyasal sistemini seçmenin zorunlu olmadığı, hatta parlamanterizmin Türkiye için uygunsuzluğu dillendirilmiştir. Ancak "Biz bize benzeriz" biçiminde ifade edilen devrimin özgünlüğüne vurgu, gerçekte Batı'nın tümden eleştirisi anlamına gelmiyor, devrimin kendine has özelliklerine vurgu anlamını taşıyordu. Osmanlı'nın geri kalış sebepleri üzerine analizlerinde Peker, İslam öncesi köklerin temiz ve ilerlemeci niteliğine vurgu yaparken, İslamiyet'in Batılılaşmaya engel olduğu yönündeki anlayışla buluşmuştu.[76]

Bu anlamda gerek devrimin yürütücülerinin tezlerinde, gerek Tarih Tezi'nin kurgulanmasında Batılılığın ulusçulukla hiçbir çelişkisi bulunmamaktaydı. Çünkü Batı, köklerini antik evrenden alan akılcı-laik bir zihniyeti ifade ediyordu ve sorun, Rönesans'ın yeniden ivme kazandırdığı antik dönemin akılcılığına dönmek sorunuydu. Akılcılık yeni devletin inşası sürecinde ulusal tutunumla birlikte topluma yerleştirilmeye çalışılan temel değer olacak, gelenek, din gibi bağların yerini alacaktı.

1934 yılında doğrudan hümanist bir çağrı Kâzım Nami Bey'in (Duru) *Ülkü* dergisinde yayımlamış olduğu "Humanisma" başlıklı yazısıyla belirir. Bu çağrı gerçekte Batı uygarlığının kökü kabul edilen antik Yunan ve Latin değerlerine çağrıdır. Kâzım Nami yazısında bu tarihten on dört yıl önce liselerde Yunan ve Latin kültürünün okutulmasını istediğini, ancak o dönemde Yunanlılarla kanlı bir savaş içinde olunduğundan isteğinin kabul görmediğini ifade eder.

Birkaç yıl sonra hümanizma sorununu ortaya attığında ise yine aynı alaycı tavırla düşüncelerinin yerildiğini söyleyecektir. Kâzım Nami Bey bu isteğinin gerekçelerini ise ayrıntıyla ortaya koyar:

> ... Ben niçin Yunan tarihine bu kadar ehemmiyet veriyordum? Öyle görmüştüm, öyle anlamıştım ki, Yunan tarihi, bugünkü garp medeniyetinin başlangıç tarihidir. Fikrin bilgi yolundaki ilk ayrılışlarını, felsefenin ilk parlayışlarını, tesamüh [hoşgörü] fikrinin ilk doğuşunu, demokrasinin ilk izlerini, edebiyatın ilk şaheserlerini o tarihte görüyordum. Yunan mitolojisinde, şarkın koyu karanlığını aydınlatacak ışıklar seziyordum. Yunan tarihiyle çocuklarımıza fikrî anane bağlarını kıracak bir kudret terbiyesi vereceğimizi sanıyordum... Dil bakımından bile bu işe lüzum vardır. Çünkü Fransızca, İngilizce, Almanca gibi diller, bugünkü kemallerini, kendi kendilerine elde etmemişlerdir... Yaşıyan dillerin, ilim ve felsefe dili haline gelinceye kadar geçindikleri tekâmül, Yunanca ile Latinceye borçludur...[77]

Kâzım Nami, yoğun bir İngiliz kültürü almış olan Hintli yazar Tagore örnekliğinde dil ve kültür ediniminin yarattığı olumlu etkiyi ayrıntılandırır. Yazar, Tagore'un yurtsever duygularının salt kendi kültürüyle biçimlenmesinin mümkün olamayacağını ifade eder, onun aldığı İngiliz kültür-dil kazanımının kendi kültürü üzerindeki olumlu etkisine değinir. Bu açıdan yazara göre, Latin ve Yunan edebiyatlarıyla uğraşmak ulusçulukla hiçbir çatışma yaratmaz. Öz Türk edebiyatının gelişmesi ve kendi ruhunu bulabilmesi için Batı'nın eski dil ve kültürüyle mutlaka ilişkiye geçilmelidir:

> Neohumanismanın da kültür yapmakta, klasiklere yakın bir tesiri vardır. Bizim için Tagore mevzubahs olamaz. Onun edebiyatı asırlarca, aynı kaynaktan feyzalmıştır; bizim edebiyatımız ise öz kaynaklarını bilgisizliğe bırakarak Arap, Fars kaynaklarından içmeği tercih etmiştir. Binaenaleyh, halk edebiyatımızı, ancak humanisma yoliyle modern bir edebiyat haline getirebiliriz... Biz Türk milliyetçisi isek de beynelmilliyetçi olmağı da isteriz. Asyaî olmaktan ziyade Avrupaî bir millet olmak ülkümüzdür. Bütün müesseselerimizle, şüphesiz kendimize hâs ve orijinal bir şekilde Avrupalılaşırken, beynelmilelliğe de girmiş oluyoruz. İnkılâbımız

> bile, bize hâs olmakla beraber insanî akisler uyandıran bir inkılâptır. Böyle bir inkılâbın erleri, bütün inkılâpların doğ[u]rucusu olan humanismadan habersiz durabilir mi?..[78]

Kâzım Nami, Batı uygarlığının yöntemlerini kullanmayı sürekli olarak dile getirirken, Doğu'nun kültürel değerleriyle arasına ciddi bir mesafe koymuştur. Özellikle de bu görüşünü "*inkılâp edebiyatı*" boyutunda temellendirmiştir. Halit Fahri (Ozansoy) ile Nedim üzerinden giriştiği polemiklerinde baştan sona uydurma, gayri samimi ve dar bir edebiyat olarak nitelendirdiği divan edebiyatının okullardaki edebiyat programlarından "kovulmasını" istemiş, Nedim üzerine manzum bir piyes yazan Halit Fahri'yi şaire sunduğu övgüler nedeniyle şiddetle eleştirmiştir.[79] Yazar, bu görüşlerini inkılâp edebiyatı teması bağlamında ifade edecek, özellikle de folklorun inkılâp edebiyatını oluşturmada etkili bir araç olduğunu savunacaktır.[80]

Kâzım Nami'nin 1934 yılındaki yazısı *Milliyet* gazetesinde Nurullah Ataç tarafından sevinçle karşılanır. Nurullah Ataç muhaliflerin "ölü" olarak tanımladığı bu dilleri salt edebiyatın ilgi alanında görmez, bilimle uğraşan herkesçe bilinmesinin gerekliliğine ilgi çeker. Öte yandan, bu dillerle uğraşmak bazılarının öne sürdüğü gibi bir süs değildir. Antik diller insan tabiatının gereği olarak bilinmesi gerekli dillerdir. Ataç, Esat Adil (Müstecaplıoğlu) gibi bu konuda destekleyici görüşler ileri sürmeye başlayan yeni seslerden de umutlu olduğunu ifade edecektir.[81] Gerçekten de 1934 yılında Balıkesir Halkevi dergisi *Kaynak*'ın yayın müdürü Esat Adil, eğitim amacıyla gittiği Belçika'yı örnek göstererek liselerin ders programlarına Latin ve Yununca derslerinin eklenmesini önermiş ve bu biçimde Batı uygarlığı yolunda yüksek kültüre ulaşmanın mümkün olabileceğini dile getirmiştir.[82] Nurullah Ataç, Esat Adil'in yazısına da gönderme yaparak bu konuda ısrarcı olmalarının nedenlerini şöyle açıklar:

> ... Esat Adil Beyin iki üç ay evvel *Kaynak*'ta bu meseleye dair yazdıklarını bizzat okudum. "Sebat için muvaffakiyetten emin olmak şart değildir" derler. Bizim humanisma için söylediklerimiz de, bir gün mek-

teplerimizde Yunanca ile Lâtince okutulacağın[ı] muhakkak saydığımızdan değildir. Ümidimin büsbütün kesildiği günler de oluyor; fakat edebiyatımızı manasızlıktan kurtarmak, kafamıza metodu sokmak için biricik çarenin humanisma olduğundan eminim. Bu da ısrar etmeme kâfidir...[83]

1935 yılında hümanizma üzerine yazıların yoğunlaştığı izleniyordu. Ahmet Ağaoğlu daha 1920'li yıllarda bu tartışmalara yön verecek eğilimini belli etmiş ve 1930'larda bunu daha da netleştirmişti. Ağaoğlu, 1919-1920 yıllarında Malta'da tutuklu bulunduğu dönemde yazdığı ve 1927 yılında yayımlanan "Üç Medeniyet" yazılarında İttihatçı dönemden beri süregelen ve kökünü Ziya Gökalp'ten alan ikici anlayışı eleştirerek, kafasını tümden batıya dönecekti:

Medeniyet demek "hayat tarzı" demektir. Yalnız hayatı en geniş ve şumullû bir mânada almalıdır. Hayatın bütün tecellilerini, maddi ve manevi bütün olaylarını o kavram içine koymalıdır... Şimdi bu [üç medeniyetin] karşılıklı durumlarına sözümüzü getirirken, bunlardan birisinin, yani Batı medeniyetinin galip ve diğer ikisinin de, yani İslâm ve Buda-Brahma medeniyetlerinin de mağlup durumda olduklarını görüyoruz. Evet! Bu mağlubiyeti itiraf etmek zorunda kaldığımızdan biz de pek üzgünüz; fakat bunu bir kere açık ve kesin surette itiraf etmelidir. Bizde hâlâ kelimelerle oynayarak, gerçeği görmemekten hoşlanan körler var... Sel gibi akıp gelen ve karşısında kendi türünde engeller görmeyen Avrupa medeniyeti her şeyi sürükleyip götürüyor. Şu halde tek çare, yine o medeniyete ısınmak, onu almaktır... Bugün aramızda Avrupa medeniyetinin üstünlük ve galabesini takdir etmeyen hemen hiçbir anlayışlı insan kalmamıştır. Fakat bu üstünlüğü, o medeniyetin yalnız bazı unsurlarına, mesela bilim ve fennine bağlayarak, başka taraflarından vazgeçmek istiyenler vardır... Bir medeniyet zümresi bölünmez bir bütündür, parçalanamaz... Avrupa sahasında bilim ve fen başka çevrelerden ziyade gelişiyorsa, bunun sebepleri o çevrenin bütününde aranmalıdır... Avrupa medeniyeti başka medeniyetlere galebe çalmışsa, yalnız ilim ve fenni ile değil, bütünüyle, bütün elemanlarıyla, bütün noksanları ve faziletleriyle çalmıştır. Şu halde sele karşı, gene onun vasıtısıyla hayatlarını korumak isteyenler, onu olduğu gibi kabul etmelidirler...[84]

Doğu-Batı polemiği 1923 yılında Ahmet Ağaoğlu'nun *Tevhid-i Efkâr* gazetesi sahibi ve başyazarı Velid Ebüzziya ile hilafet ve saltanatın ayrılması dolayısıyla girdiği tartışmalarda açık bir karşıtlığı doğurmuştu. Bu tartışmalarda "Şark" ve "Garp" ideolojik bir yaklaşımla ele alınmıştı. Ahmet Ağaoğlu, "Garp medeniyetine ihtiyacımız yok, Şark medeniyeti bize kifayet eder" diyen Ebüzziya'ya "terakkiperver" mi, yoksa "muhafazakâr" mı olduğunu sormuş, tarihte milli egemenliği kabul eden hiçbir Şark medeniyeti bilmediğini ifade ederek, Velid Bey'in kalemi ve giysileri üzerinden Batı uygarlığına zaten dahil olduğunu, ancak milleti için Doğu'yu işaret ettiğini söylemişti:

> ... Hakimiyet-i milliye zihniyeti bize münhasıran garptan gelmiştir ve bütün şarkın bütün medeniyetine, bütün anenelerine tamamen muhaliftir. O halde siz nasıl hem hakimiyet-i milliye tarafdarı oluyorsunuz ve hem de şark medeniyeti bize kifayet eder, garp medeniyetine ihtiyacımız yoktur diyorsunuz?.. Azizim Velid Bey! Elinizdeki kalemi, önünüzdeki mürekkebi, karşınızdaki kağıdı nereden aldınız? Bağdat'tan, Semerkant'tan, Kandehar'dan, Lahor'dan mı yoksa Almanya'dan mı? Taşıdığınız elbisenin kumaşlarını, şeklini nereden aldınız?.. Daha ileri gidiyorum: Şahsiyetinize hulûl ediyorum! İktisâb-ı ilm- ü fazl, iktibâs-ı marifet için Basra'ya Şiraz'a, Hive'ye, Kabil'e mi gittiniz? Yoksa Paris'e mi? Şahsınız için garbı tercih ettiğiniz, elbisenizden ruhunuza kadar her şeyi garptan bizzat iktibas etmiş olduğunuz halde aynı şeyi milletin diğer efradına, milletin heyet-i umumiyesine dirig [yasaklama] buyuruyorsunuz? Neden şahsen ve derûnen Paris'i Kandehar'a tercih ettiğiniz halde, millete hitap ettiğiniz zaman Kahdehar'ı Paris'e tercih buyuruyorsunuz?..[85]

Ahmet Ağaoğlu aynı çizgisini "Münevver Zümre Meselesi" yazısıyla 1935'te de sürdürür. Yıllarca terbiye sisteminde kullanılan Arap ve Fars kültürleriyle, Türkiye insanının can ve kanına karışmış Doğulu karakterden bir an önce kurtulmak gerektiğini söyler:

> ... bizde de asırlarca tâlim ve terbiyede Arabî ve Farisî hâkim olduğundan, tabiatiyle nesiller Arap ve Farisî zihniyetlerinin tesirleri altında kaldılar. Biz de Maarî'leri, Sâdi'leri, Hâfız'ları vesaireyi taklit ettik ve

> bizde de müşterek bir his ve fikir mecmuası hasıl oldu. Şimdi hayat bizi garba doğru götürüyor. Yaşayabilmek için garp müesseselerini ve kurumlarını almak üzereyiz. Fakat her şeyden evvel kışrımızın [kabuğumuzun] altında saklanmış olan bu ikinci tabiatten kendimizi kurtarabiliriz. Bütün mesele bundan ibarettir. Buna muvaffak olamazsak bütün gayretlerimiz beyhudedir... Her şeyden evvel lâzım olan iş, içimizi yıkamak, orasını temizlemektir... Fakat ben zevâhirden bahsetmiyorum, içten ruhtan bahsediyorum. Ruhumuzdaki eski izleri eritip götürecek kuvvetli ve tesirli vasıtalara gitmeliyiz. Avrupa'nın ilham aldığı kaynaklardan biz de doğrudan doğruya içmeye başlamalıyız. Yani eski Greko-Romen kültürünün yataklarına varmalıyız![86]

1935 yılında antik evrene ilişkin yayınlarda artış gözlemlenir. Haydar Rıfat bu kapsamda birçok eser verecektir. *Epikür'ün Ahlâkiyatı* (1935), *Demokrit* (1935), *Eflâtun* (1935) ve *Heraklit* (1935) bunlar arasındadır. Yine Haydar Rıfat tarafından çevrilmiş olan Solvin'in *Ayasluklu Heraklit* kitabı 1935 yılı içinde Vakit Matbaası tarafından yayımlanmıştır.[87]

1935 yılının hümanizma açısından bir diğer görünümü, "*neo-hümanizma*" adı altında bir yaklaşımın ortaya çıkmasıdır. 1940'lı yıllarda egemen olacak radikal Türkçü tezlere oldukça yakın bir anlayışı içeren bu yaklaşım Fevzi Muhip tarafından kaleme alınan üç seri yazıyla ifade edilmiştir. Bu görüşler, hümanizmanın devlet eliyle sistemli bir uğraş halini alması öncesinde, kavramın algılanmasına ait örneklerden biridir. Fevzi Muhip'in "Neo-humanisme" adıyla yayımladığı ilk yazısı diğer yazılarında olduğu üzere bu yılların dilde sadeleşme ve Türk dilinin köklerine inme isteğinin etkisiyle öztürkçe olarak kaleme alınmış, anlaşılması oldukça zor bir metin olarak karşımıza çıkar. Makale, hümanizma ile neo-hümanizma anlayışlarının karşılaştırılması üzerine kurgulanmıştır. Fevzi Muhip'e göre, hümanizma kökünü eski bir kültür kaynağından almış, Greko-Latin kültürü dışında başka bir öz ve kök tanımamıştır. Neo-hümanizma ise Greko-Latin kaynağından daha eski ve ondan çok özel bir kültür kaynağını kendine kök olarak tanımıştır. Bu kök ise Fevzi Muhip'in deyimiyle "... en öz, en temiz ve en katıksız pınar olan Türko-sümero-hun kültür kaynağıdır..."[88]

Hümanizmayı bir bütün olarak yorumlayan yazar, bu akımın hiçbir toplumsal sınıfın çıkarını korumayı amaçlamadığını; ne liberal demokrasinin burjuvazi sınıfının, ne komünizmin proleter sınıfının ne de faşizm ve nasyonal sosyalizmde olduğu gibi "*conservateurs*" sınıfının çıkarına hizmet etmediğini belirtir. Neo-hümanizma da bu açıdan hümanizmayla aynılaşır. Çünkü o da bir sınıfın emrinde değildir. Ancak onları ayıran en önemli unsur uluslararası olup olmadıklarıdır. Neo-hümanizmayı hümanizmadan ayıran unsur uluslararası olmayıp, yalnız Türk etnitesinin içinden kök alan bir hareket olmasıdır:

> ... ulusa Türk devriminden doğan [Neo-humanisme] aylaşmasında dahi, bir parça kımıldanışı değil, bir bütün kımıldanışı özelliği görülmektedir. Çünkü o, ne [Liberal democratie] gibi [Bourgeois] satıcının, ne [Communisme] gibi [Proletaires] satıcının ne de [Fachisme ve National Socialisme] gibi [Conservateurs] satıcının dileklerini amaç olarak alan bir devrim değildir. Onu yaratan aylaş, böyle bir satıcının başka bir satıcı ile çarpışıp kazanması olmamıştır. Onu yaratan aylaş tökel ulusun, berikilerde gözetilen satıcı ayırtığını gözetmeksizin birleşmesi ve kendine karşı yağı [Düşman] kesilen bütün alanla çarpışarak onu yenmesi olmuştur. Öyleyse; [Neo-humanisme] ile eski [Humanisme] parça kımıldanışı değil, fakat bütün kımıldanışı olmak bakımından birleşiyorlar demektir... Yalnız şu var ki [Humanisme] ilk günlerinde bile uluslar arası bir doğumla belirmişdi. [Neo-humanisme] ise ulaslar arası bir belirme değildir. O, yüce Türk budunu içerisinden fışkırmış özel bir doğumdur. Ve ancak kendi gelişmesinden [inkişaf] sonra ulusarasal [International] olacaktır...[89]

Fevzi Muhip neo-hümanizmanın ekonomik olmaktan çok kültürel bir akım olduğuna da dikkat çekmiş, hümanizmayı materyalist biçimde okuyan sosyalistlere seslenerek bu işin yürek işi olduğunu ifade etmiştir.[90]

Fevzi Muhip'in ikinci yazısı "Neo-humanisme ve Akıl"da ise hümanizma doğrudan usa dayandırılırken, neo-hümanizmanın güç kaynağının "ulusal Türk gücünün akıllara durgunluk veren yengileri (zaferler) olduğu" belirtilmiştir. Bu yüzden neo-hümaniz-

ma anlayışında hümanizmada olduğu gibi düz ve durgun bir akıl anlayışı bulunmamaktadır.[91] Yazar özellikle klasik hümanizmanın insan aklını her şeyin üstünde tutan anlayışına karşı çıkmakta, şüpheyi esas alan aklın yerine inancı temel alan bir akıl anlayışının neo-hümanizmanın ana karakteri olduğunu belirtmektedir. Ona göre, yöntemsiz ve sistemsiz kuşkuculuğun ve şüpheciliğin bütün değerleri sıfır noktasına düşürerek bir demagoji haline getirmesi kaçınılmazdır. Oysaki, neo-hümanizmanın aklı, sistemli bir inanmayla aklın elverişsizliğini gidermiş, demagoji ve aykırı düşünceyi kovmuş, düz ve şüpheci aklın yerine inandıran aklı yerleştirmiştir.[92] Fevzi Muhip, hümanizmanın doğuşu gereği insan aklının inanç üzerine yerleşen niteliğini reddetmiş, Kant ve Descartes'in şüpheci-eleştirel aklı yerine, romantik bir eğilimle duyguyu ve aklı uzlaştırmaya çalışan bir akıl anlayışını kurgulamıştır. İşte yazara göre Mustafa Kemal'in, "Milleti yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır" sözleriyle ifade ettiği şey bu inandıran akla en iyi örnektir.[93] Fevzi Muhip, Türk ulusal hareketi ve bu hareketin kök aldığını söylediği Türk budununu ideolojik olarak korumayı amaçladığından, inandıran akıl olarak tanımladığı bir akıl anlayışını neo-hümanizma kurgusu içinde yapay olarak üretmiştir. Fevzi Muhip'in neo-hümanizması 1930'lu yılların Türk Tarih Tezi'nin uzantısı olarak Türk-Hun-Sümer köklerine inmekte ve hümanizmanın bu kök üzerinde filiz vereceğini ifade etmektedir. Bu anlamda yazarın radikal Türkçü tezlerle hümanizmayı uyumlulaştırma çabasında bulunduğu söylenebilir. Bu tutum aynı Alman neo-hümanizmasında olduğu gibi, Türk ulusunun aklına değil, deha ve gücüne yaslanan ve Türk miti üzerinden yeni bir hümanizma kurgulamayı amaçlayan bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak 1930'lu yılların ortalarına kadar siyasal sistemin kurgulayacısı Kemalist iktidarın hümanizmaya ve Batı'ya bakışı ile aydınların çizdiği çerçevenin genişliği değişmekle birlikte ulusalcılığın sınırlarına hapsedildiğini söylemek mümkündür. Özellikle 1932 yılında dillendirilmiş Türk Tarih Tezi'nin bütün uygarlıkların kökünün Türkler olduğu söylemi, gelişmiş Batı kültürüne kök verenin de Türk ulusu olduğu sonucunu doğurmuş ve Batı'yla temas

gerçekte doğal, tartışılması mümkün olmayan bir uyumlulaştırmayı beraberinde getirmiştir.

Hilmi Ziya Ülken ve *İnsan* Dergisinde Hümanizma Algısı

Osmanlı modernleşmesinden başlayarak kültür ve uygarlık ikilemi içine sıkışıp kalan Türkiye toplumunun gelişimini anlamaya çalışan Hilmi Ziya Ülken, Cumhuriyet döneminde hümanizma üzerine eğilen düşünce adamlarının ilklerinden sayılabilir. 1933 yılında yayımladığı *İnsanî Vatanperverlik* kitabıyla bu alanda ilk ürünlerini veren düşünür, 1938 yılında yayımlamış olduğu *İnsan* dergisiyle de hümanizma kavramının derinden irdelenmesine katkı sağlar, Doğu-Batı sentezciliği arasına sıkıştırılmak istenen Türkiye için çıkış yolu olabilecek öneriler sunar.

Gençlik ve öğrencilik yıllarında Anadoluculuk akımının temsilcilerinden olan Ülken, 1919 yılında Reşat Kayı'yla birlikte *Anadolu* dergisini çıkarmıştır. Anadoluculuk akımı içinde ikiye ayrılan "İdeolojik Anadoluculuk" ve "Kültürel Anadoluculuk" tercihinde ikinci görüşün saflarında yer alan Hilmi Ziya bu dönemde Anadolu'yu tüm uygarlıkların beşiği olarak görür ve Türk kültürünün gerçek kimliğinin Anadolu'yla biçimlendiğini ifade eder. Anadolu, Türklerin kendinden önceki milletlerin mirasını genişleterek, ulus haline gelebilmelerini sağlayan bir coğrafyadır. Bu açıdan Ülken, Anadolu'yu oluşturan tüm kültürel unsurları sahiplenir ve Anadolu'nun Yunan, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini bir bütün olarak temsil ettiğine dikkat çeker.[94]

Onun bu bakış açısı modernleşme sürecine bakışından da izlenir. Hilmi Ziya Ülken'e göre Türkiye'de modernleşme iki temel yaklaşım üzerine kuruludur. Biri modernleşmeyi bütünüyle reddeden radikal kanat, diğeri ise modernleşmenin olanaklarını kültür ve uygarlığın uyumlulaştırılmasına bağlayan, ona göre muhafazacı kanattır. Hilmi Ziya, Türkiye'nin modernleşme serüveninde ikincisinin baskın rolüne değinir. Özellikle de Gökalp'in ikinci kanadın oluşumuna kaynaklık eden anlayışının toplum ve düşün hayatında

derin etkiler yarattığını belirterek, onun sentezciliğiyle derin bir hesaplaşma içine girer. Gökalp'in toplumdaki temel buhranın atlatılabilmesi için öne sürdüğü temel çözüm, kültür ve uygarlık kavramlarının sentezine dayanmaktadır. Ne ki bu sentezcilik Ülken'e göre toplumda hiçbir kırılmaya izin vermediği gibi, gerek kültür ve gerek uygarlık konusunda hiçbir derinleşmeye de olanak tanımaz. İki değer arasında sıkışıp kalan birey ise bu kıskacın içinde ezilip kalmaya mahkûm bırakılmıştır. Bu açıdan Ülken, devletin kurtarılması temel amacı üzerine kurulu bu sentezciliği ciddi biçimde sorgular. Gökalp'in aksine insanı bir oluş ve gelişim içinde ele alma tercihindedir. İnsanlık sürekli olarak ilerleyen, genişleyen bir oluşumdur. Bunun için ona dışarıdan aşırı değer ve inanç yüklenmemelidir.[95] Ülken'e göre; olgulara ve gerçeklere aşırı yüklenme, bir olguyu abartma toplumlar açısından oldukça tehlikeli bir tavırdır. Öyle ki ulus ve toprak sevgisini yüceltenler, mitleştirenler yalnızca kendilerini dünyanın merkezine yerleştirerek, kendileri dışındaki kültür ve değerleri reddetme aşamasına ulaşırlar ki, Ülken, bunun bireyin ve toplumların gelişimi açısından oldukça tehlikeli sonuçlar doğuracağına dikkat çeker.[96]

İnsanî Vatanperverlik kitabında yer alan "Şark ve Garp" başlıklı yazısında hümanizma bağlamında bir Batılılaşma tahlili yapılır. Rönesans'a kadar ümmet zihniyetinin Batı ve Doğu'yu birbirine bağlamasına karşın Rönesans'la birlikte Avrupa uygarlığının büyük sömürge siyasetiyle kapalı kıta uygarlığı olmaktan çıkması, bu uygarlığın bütün dünyaya yayılmasına yol açmıştır. Bu süreçten başlayarak artık Doğu ve Batı'dan değil, açık ve tek bir uygarlıkla kendi içine kapanmış uygarlıklardan bahsetmek daha doğru olacaktır. Bu anlamda onun deyimiyle "Garplılaşma" kapalı medeniyetten açık medeniyete geçmek demektir. Batı uygarlığının coğrafi, ırki bir anlamı artık mevcut değildir. Bu uygarlığın baskın niteliği değişim sahalarına açık olması, tek kelimeyle "açık medeniyet" olmasıdır. Bu anlamda biz Garplıyız demek rasyonel ve evrensel uygarlığa katılmak demektir.[97]

Vatan ve insancılık kavramlarına bakışı da bu yöndedir. Hilmi Ziya "vakıa imanı ve mefkure imanı" olarak ifade ettiği iki kav-

ramsallaştırmayla hümanizmaya yaklaşır ve bu ikisinin uyumunun "hakikat imanı"nı doğuracağını söyler. Vakıa imanı olarak ifade ettiği, maddenin gerçekliğine dayalı bir durumdur, içinde bulunulan çevre; onun deyimiyle "muhitimiz"dir. Bizi gerçeğe bağlar, eşyayla olan ilişkilerimizi düzenler. Ancak bu tür bir iman, insanı yaşadığı topluluk içinde kalmaya mahkûm eder. Buna karşın mefkure imanı insanı ideale, mükemmele doğru sevk eder. Ancak gerçeği kaybetme tehlikesi yarattığından bir tür hayalciliğe ve ütopyaya sürükleyebilir. İşte Hilmi Ziya gerçek ve ülkünün birleşmesinden oluşan ve adına "hakikat imam" adını verdiği sentezin, insani vatanperverliğin kendisi olduğunu ileri sürer[98] ve insaniyete ya da insani ülküye ancak vatan gerçekliğinden ulaşılabileceğini savunur:

> İnsanî vatanperverlik, insanî mefkûreye vatan şeniyetinden başlamak, insanlığı vatanda tahakkuk ettirmek, ve vatanın kendine has rengile insaniyete dahil olarak yeni bir şahsiyet halini almaktır. Hakikat yerle gökün, vaki'le vacibin, şen'i ile mefkûrenin ittihadındadır. Büyük milletler ancak insanî bir mefkûre yaratan, ve bunu kendi vatanının rengi ve hususiyetile ifadeye muvaffak olanlardır. Bir cemiyetin hakikî millet haline gelmesi ancak insanî bir mefkûre yaratması ve bunun için insaniyete yeni bir sözle yani vatanın hususî seciyesi ve şahsiyetile dahil olması sayesindedir.[99]

Bu açıdan Hilmi Ziya, "Bana göre vatanperverlik ve insaniyet aynı ve bir şeydir. Ben insan ve insaniyetçi olduğum için vatanperverim. Biri diğerine mani değildir, hatta yekdiğerini itmam eder" sözünün sahibi Gandhi'yi insani vatanperverliğin bir simgesi olarak görür.[100] Ona göre, Mussolini'nin vatanperverliği, Lenin'in ulusal sınırları inkâr eden insaniyetçiliği karşısında, Gandhi, insaniyetçilik ülküsüne vatan hürriyeti yolundan gitmiş, insani vatanperverliğin siyasetini yapmıştır. Gandhi için sorun günün sorunudur. Ülkü bizden uzak bir şey değil, fakat bizim içimizde yaşayan, insani ruhun ortaya çıkışıdır. Bu anlamda vatan bizim rengimiz, durumumuz ve kendimizi ondan sıyıramayacağımız manevi çevremizdir. Çevreden kopmuş bir ruhtan bahsedilemeyeceği gibi, ruhu

inkâr edilmiş bir çevre de hiçbir işe yaramayacaktır.[101] Aynı biçimde Goethe, İsa, Sokrates ve Tolstoy da insaniyete vatan üzerinden ulaşan büyük adamlardır. Hilmi Ziya, vatan ve insaniyetin bileşkesini "şahsiyet" olarak nitelendirmiştir:

> Şahsiyet insanla tabiatın vahdetindedir. *İnsaniyetle vatanın birliğindedir.* Goethe'nin dehası, klâsik san'atın insanlığile romantik san'atın tarih ve toprak muhabbetini birleştirdi. Her büyük idealist insanlık gayesine ancak *vatan yolundan* gitmiş, hakikatı insaniyetle vatanın ittihadında bulmuştur. İsa, insanî ahlakı kendi şehrinde tesis için nefsini feda etti. *Sokrat* küllî hakikatı vatanına kabul ettirmek için oradan bir adım dışarı çıkmadı; ve insanlara ahlâk getirmek için hayatını terketti, fakat Atina'yı terk[et] medi. Gandhi, insanlığın hürriyetini kurtarmak için Hindin hürriyeti uğruna cidal ile başladı. İnsaniyet vatanla başlar... vatanın istiklâli ile kemale gelir. İnsaniyetle alâkası olmayıp bir toprağa esir olan, iptidaî ve basit insandır. Fakat insaniyete iman edip hiç bir toprakla alâkası olmıyan; renksiz, şekilsiz şahsiyetsiz ve kozmopolit insandır... Tolstoy bir şahsiyettir: Çünkü onun ruhunda bütün insanî dinlerin akaidi ve Rus an'aneleri cemolmuştur. Fakat Tolstoy'un mefkuresi vatan hudutlarını aşarak insaniyete doğru yayılmıştır.[102]

Hilmi Ziya bu bağlamdaki görüşlerini *İnsan* dergisi kanalıyla da ifade eder. 15 Nisan 1938 tarihinde yayın hayatına başlayan *İnsan* Türkiye toplumunun hümanizma yoluyla kendisini bulması arayışında önemli bir işlev üstlenir. Hilmi Ziya'nın derginin çıkış amacını ortaya koyduğu "Maksat" yazısı ikici anlayışların aksine Batı değer ve ilkelerinin ülkeye rehberliğinin tercihine dayalıdır:

> *İnsan* mecmuasının hedefi nedir? Türk milleti bir asırdır iki âlem arasında kararsız bekliyordu. Karşılaştığı medeniyetin teknik üstünlüğünü görüyor; fakat eski âleminin kıymetlerini de terk edemiyordu. Bu kararsızlık onu tezad ve buhranlar içinde bırakıyordu. Onu kımıldamaktan meneden kabuğu kırmak, ve garbin üstünlüğünü temin eden derin sebeplere, bu medeniyetin köklerine kadar inmek lâzımdı. Büyük bir irade hamlesi bu işi tamamladı. Türk inkılâbı Tanzimatla yapması lâzım gelen Rönesansı ancak bir asır sonra yapabiliyor.

1) Dünyanın akışına yeniden katılmamızı men eden kapalı, mistik âlemin bütün arta kalanlarını kökünden temizlemek.

2) Tarihte oynamış olduğumuz rolü meydana çıkarmakla, ufkumuzu dünya mikyasına kadar genişletmek.

3) Bu medeniyetin bütün eserlerini (Sümerden zamanımıza kadar) büyük nisbette iştirak ettiğimiz bir konserin eserleri gibi esasından tanımak.

4) Beynelmilel münasebetlere giren bugünkü içtimaî bünyemize ve kıymetlerimize bu geniş zaviyeden tekrar bakmak.

Türk inkılâbı bu adımların en mühimlerini atmıştır ve atmaktadır... *İnsan* mecmuası bu muazzam intikal sırasında, Türk münevverlerinin Rönesans şuurundan doğuyor. Aradığımız: İnsanî mikyas içinde vâkıaya, müşahhasa, hakikîye dönmektir... Bir zaman biz de dünya mikyasında işler görmüştük. Bugünkü ilmin temelleri Sümer'de atıldı. Yunan ilmini İslâm aleminde genişlettik ve garba naklettik. Pîri Reis "Esfârı Bahriye"yi yazdığı zaman bütün dünya ile temastaydık. Fakat içimize kapanarak insanî medeniyetin inkişafı ile bağlarımızı kestiğimiz bir devirde boş kelimecilik ve mücerred mefhumculuk bizi öldürdü. Bugün hakiki manâsıyla Rönesans yapıyoruz: Dünya kervanına yeniden katılıyoruz. Bu yolda kendimizi tekrar bulmak için garp metodları bize rehberlik edecektir.[103]

Ülken, *İnsan*'m 3. sayısına yazdığı "Hangi Garp?" makalesinde Batı'ya doğru yönelmeye çağrı yapar. Ona göre, Batı'da dün de bugün de ileri unsurlar yanında geri unsurlar bulunmaktadır. Ancak bu sapmalara karşın teknik ve usa dayalı uygarlığın doğurduğu ilim, felsefe ve sanat eserlerinde tartışmasız olarak Batı'yı görmenin mümkün olduğunu belirtir.[104]

Hilmi Ziya Ülken Türkiye'nin tarihsel olarak "Garplılaşması" sorununu da Tanzimat eleştirisiyle ortaya koyar. Ona göre Tanzimat Batı'yı daima boş bir kalıp, soyut bir şekil olarak tanımlamış ve almıştır. Örneğin eşitlik ve hürriyet kavramları hiçbir zaman somut içerikleri olan canlı fikirler olmamış, karşılığı belirli olan toplumsal bir gerçeklik düzeyine erişememiştir. Tanzimat düşünürüne de bu açıdan tam bir ikicilik hâkimdir. Aydın adeta iki karakterlidir: "Bir tarafında içine kapanmış ve şeklini kaybetmiş Şark, ötede muhtevasız ve realiteyle bağsız Garp. Bu düalizm, birbirin-

den habersiz iki insan gibidir. Aralarındaki derin uçurumu fark etmeksizin yan yana yaşar dururlar."[105]

Buna karşın Ülken, Tanzimat aydınının bu ikici tutumunun eleştirilemeyeceğini de "Tanzimat ve Hümanizma" yazısıyla dile getirir. Gerçekte bu yazı Burhan Belge'nin 1938'in Aralık ayında *Ulus* gazetesinde 18 sayı olarak yayımlanan yazı dizisine gönderme yapılarak oluşturulmuş bir metindir. Belge'nin yazı dizisi sistemli olarak hümanizma üzerine eğilen ilk yazı dizisi olacaktır.[106]

Hilmi Ziya için Tanzimat, aydınların üzerine çok şey söylediği bir kırılmaydı, ancak Burhan Belge'nin makalelerindeki Tanzimat değerlendirmelerine katılmadığını da açıkça belirtmekteydi. Burhan Belge'ye göre, Tanzimat Batı kültürünün köklerine inmeyi becerememişti. Bunun nedeni daha ilk günden Batı uygarlığına tümden geçme niyetinde olmamasıydı. Bu seçmecilik Osmanlı düzeninden Cumhuriyet'e kadar süren bir ikiliğin oluşmasına yol açmıştı. Hilmi Ziya da bir düalizminden söz açıyordu, ancak, ona göre, Tanzimat Batı kültürünün köklerine zaten inemezdi. Yıkılmaya yüz tutmasına karşın halen devam etmekte olan imparatorlukta aydınların doğru yolu bulması ve Batı köklerine doğru tartışmasız yönelmesi kendi kendilerini inkâr etmeleri demekti. Hilmi Ziya'ya göre, aynı zamanda fikir buhranını yükselen bir grafikle göstermeye imkân da yoktu. "Müttereddid, kararsız garpçılarımızın" ikiciliğine karşın, o dönemlerde kendi çevrelerinde oldukça tutarlı ve kuvvetli Batı reaksiyonerleri de oluşmuştu. Bu açıdan Batıcı aydınları eski dünyaya karşı tam bir hesaplaşma içine girmedikleri ve Batı'nın çıraklığını kabul etmedikleri için yargılamak mümkün değildi. Bu, ancak imparatorluğun yıkılması ardından ulus-devlette gerçekleşebilirdi ki bugün böylesi bir hesaplaşma bu sosyolojik koşulların gerçekleşmesi sonucu mümkün olabilmişti.[107] İnsaniyetçiliğin ancak sınırları belirli bir vatan gerçekliği üzerinden oluşacağını düşünen Ülken'in, Batı değerlerinin benimsenmesi sorununa da benzer biçimde ulus-devletin oluşumu üzerinden baktığı görülmektedir.

Ülken Batı'ya yönelme sorununu, öncelikli olarak kültürün insana nasıl verileceğini çözümlemekle aşmaya çalışmıştır. İnsan ta-

rihi bir varlık olduğu için ona verilecek olan tarihi kültür müdür? Yoksa insan eski hatalarından ve geçmişin olumsuzluklarından sıyrıldığı için ona bugünün değerleri mi aşılanmalıdır? Ülken'e göre, insanı sadece tarihi bir varlık olarak görmek bizi kolaylıkla "mazipereslik" tutsaklığına sürükleyeceği gibi, insanı salt bugünün kazanım ve değerleri üzerinden değerlendirmek onu sınırlamak, fakirleştirmek demekti. Ülken, toplumun ve insanın özünü aramada tek çıkar yolun, Batı-Doğu ayrımının ortadan kaldırılması olduğunu vurguluyordu. Toplumun köküne inmek, ona salt tarih açısından bakmak değildi. Eğer böyle olursa kolaylıkla geçmişin mitleştirilmesine varılabilir, ister dini olsun ister olmasın bir tür skolastikle buluşulabilirdi. Bu açıdan insanın özünü aramaktaki amaç, uygarlık karşısında hayranlık ve öykünmeci bir anlayıştan sıyrılarak, *anlayan ve açıklayan insan* haline ulaşmaktı.[108] Bunu gerçekleştirmek ise geçmişe nasıl bakılması gerektiğinin belirlenmesini zorunlu kılıyordu. Hümanizma davasını ortaya koyarken de eski dünyamıza nasıl bakacağımızı belirlemek gerekiyordu. Hilmi Ziya, aynı tarihe bir rahibin, bir milliyetçinin ya da bir anarşistin farklı gözlüklerle baktıklarının unutulmaması gerektiğine ilgi çeker. Dönemi için ise hümanizma davasına bakmanın biricik yolunun zamanın en ileri aşaması olarak kabul ettiği, "millet zaviyesinden" olduğunu söyleyecektir. Bu bir zorunluluktur. Eski dönemlerde üç asır öncesine kadar tarih çeşitli dallardan geliştiği için aynı zamanda birkaç hümanizma varken (Yunan-İslam[Arap-Fars]-Hint, Çin), prekapitalist toplulukların çöküşü sonucu tek medeniyet ve tek hümanizmanın oluşma koşulu gerçekleşmiş ve artık dünya tek medeniyet ve tek hümanizmaya doğru evrilmiştir.[109]

Hilmi Ziya bu anlamda Nurullah Ataç'a hitaben yazdığı "Yunan Mucizesi" adlı yazısında Yunan hayranlığı yerine, uygarlık tarihinde bir aşama olarak Yunan'ı tanımanın, anlamanın gerekliliğini önerir. Çünkü Yunan, felsefesi gereği dogmatizme karşı şüpheciliği öğretmiştir. Öte yandan, Yunan mucizesi diye bir şey olamayacağına, bu uygarlığın Akdeniz uygarlığının gelişiminin zorunlu bir sonucu olduğuna dikkat çeker. Ona göre, Mezopotamya ve Anadolu'nun, Yunan medeniyetinin oluşumunu motive eden birçok et-

kisi bulunmaktadır. Ülken bu kültürlerarası etkileşimin örneklerini vererek, gerçekte modern uygarlığın beşiği olarak Mezopotamya ve Anadolu'yu göstermiş,[110] bu anlamda 1950'li yıllarda etkinliğini gösterecek olan Mavi Anadolucu tezlerle uyuşmuştur.

Hilmi Ziya, Batı'nın kökünü oluşturan Yunan-Latin kültürünün aşısını alan ulusları kendi aralarında gruplandırma yolunu seçmiştir. Dört grup olarak belirlediği bu uluslar sırasıyla şöyledir: Latin kökünden gelenler, Latin kökünden gelmemekle birlikte Hıristiyan medeniyetine bağlı başka kökten uluslar, hiçbir ümmet terbiyesi almadan modernleşenler (bunlar, Finlandiya Liberya gibi *paien* ruhu kaybetmeden modernleşenlerdir). Bir de Türkler, Japonlar, İranlılar gibi başka bir kültür anlayışından geçtikten sonra dünyalarını tümden değiştirmeye mecbur olan uluslar. Hilmi Ziya'ya göre, bu son uluslardan beklenen Rönesans ötekilerden farklıdır. Bunlarda ne Fransızlarda olduğu gibi dil ne de Almanlarda olduğu gibi din Latin dünyasına bağlanmalarını emreder. Ülken'e göre, temel sorun bu tür uluslardan tam bir değer değişmesinin istenip istenemeyeceğidir. Tanzimat bir asırdır düalizm tecrübesi yaşamış ve başarılı olamamıştı. Şimdi kökten bir hamleyle Yunan'a dönüş istenebilir miydi? Hilmi Ziya tercihini yine açık olarak ortaya koymuş, bugünkü medeniyetin Yunan'a olduğu kadar Arap, Fars ya da Çin hümanizmalarına da aynı mesafeden baktığını ve bakması gerektiğini belirtmişti. Artık Tanzimat'ın ikici, Burhan Belge'nin deyimiyle, "kompromi" eğiliminden uzak bir kucaklama yaratılmalıydı:

> Fikrimce bugünkü medeniyet Yunana olduğu kadar Arab-Fars veya Çin hümanizmalarına da aynı zaviyeden bakıyor. Artık ilk rönesansı yapan milletlerin vaziyetinde değiliz: Eski medeniyetleri muasır zaviyeden görmeli ve onları teşekkülümüzü hazırlayan birer unsur olarak almalıyız. Burada muhtelif nisbetlerde "Lâtin- Yunan"ın yanında "Arab-Fars"ın rolü olacak ve bu artık iki dünyayı barıştırmak isteyen Tanzimat görüşü olmıyacaktır.[111]

Hilmi Ziya Ülken, bu yolda yapılması gerekenleri ise şöyle özetler:

a) Lâtin-Yunan mihverine doğru ne derecede girebileceğimizi tayin etmeliyiz (ıstılah, metin, tedris, klâsiklerin tercümesi ilh...)

b) Gözümüzü yeni dünya zaviyesinden ayarlıyarak mazimizi, İslâm din ve medeniyetini o bakışla tetkike girmeliyiz.

c) Tanzimattan sonraki mütefekkirlerimizi bu bakımdan tahlil ve tenkid etmeliyiz.

d) Aklî kültürde "ilim-tarih" temellerini birleştirmeli, tarihi tamamen objektif ve beşerî mikyastan görmeli, insanın tabiat üzerindeki zaferinin yegâne vasıtası olmak üzere bilgi imanını ve determinizm şuurunu tesis etmeliyiz.[112]

Hilmi Ziya'nın hümanizma tartışmaları açısından sonuç oluşturacak tezlerini iki kavramsallaştırmayla sunmak anlamlı olacaktır. Birincisi, dönemi için önemli olan onun deyimiyle "*genişlemek*"ti. Diğeri ise "*kendimizi bulmak*"tı. Hilmi Ziya hümanizma tartışmaları açısından ileriki dönemlerde önemli bir tanımlama olacak bu kavramı ilk kez kullanıyordu: "Kendimizi bulmak" olarak ifade edilen bu kavram, ilerleyen süreçte *Yücel* dergisinin hümanizma konusunda en belirgin duruşu olacaktır. Hilmi Ziya işte daha 1938 yılında *İnsan* dergisinin ilk sayısında bu temel kavramsallaştırmayı yapmıştı:

> *Kendimizi bulmak* bu Rönesans hamlesinin belli başlı şiarıdır... Ne kadar genişlersek o kadar derinleşiriz. En geniş mikyasta insana gitmek en derin manada *kendimizi bulmayı* temin edecektir. Türk olarak vazifemiz, kendimizi bulmak için dünya mikyasına kadar bakışımızı genişletmek olmalıdır. İnsan olarak vazifemiz insanlığa yeni bir şey katmak için dünya zaviyesinden kendimize bakmasını bilmek olacaktır.[113]

Hilmi Ziya Ülken, Batı kültürüne ne derece ve hangi yollardan gidileceği üzerine ayrıntılı analizler yapılmasının zorunluluğuna değinirken, bir yandan da "memleketi tanıma"nın gerekliliğini dile getirmekteydi. Ona göre, gözümüzü kendimize çevirmenin tam zamanıydı. Garbı arayan Mithat Paşa bunu folklor kaynaklarına dirsek çevirerek yaparken, Gökalp onlara tekrar dönmüştü. Ancak, o da onları hayatta değil, kitaplarda arıyordu. Hilmi Zi-

ya'ya göre, kendimize bakmanın tek yolu "gözümüzü ileri dünya açısından ayarlamak"tı. Batı'yı yeniden tanımak, Yunan ve Latin eserlerini çevirmek, yeni girdiğimiz medeniyetin çıraklığını kabul etmek bunun aşamalarıydı. Diğer yandan, Türk aydını gözünü ileri dünyaya göre ayarlarken, kendine de bakmayı bilmeliydi. Hilmi Ziya bu dönemde ressamların yurt gezileriyle memleketi tanıma girişimlerini ve aynı zamanda sosyologların aynı tarihlerde ülkeyi dolaşarak monografik çalışmalar yapmalarını memleketi ve kendimizi tanımanın yolları olarak olumluyordu. Hatta bu anketlerin nasıl yapılması gerektiği üzerine yöntemler de sunmaktaydı.[114] Hilmi Ziya *İnsani Vatanperverlik* kitabında insaniyete vatan yolundan ilerlemeyi daha 1933 yılında önermişti. Bu açıdan insaniyete onun muhit adını verdiği çevremizle, yani yeni bir renkle dahil olabilmek için ülkenin hazinelerinin derin bir biçimde irdelenmesi zorunluluktu:

> İnsanî vatanparverlik için yapılacak ilk cehit, insaniyete yeni bir renkle dahil olabilmek için memleket tarihinin hazinelerini açmak, esrarını meydana çıkarmak, vatanın köklerindeki zâfı ve kuvveti keşfetmek olacaktır. Bunun içindir ki: Müteassıp bir Şoven gibi ve alâkasız bir mütebahhir [engin bilgili] gibi değil, fakat insaniyet binasına taş götürmek istiyen bir insan gibi, tarihî mukadderatın içinde pişen, kavrulan veya yanıp kül olan halkın ruhunu serha serha meydana çıkarmak, açmak lâzımdır. Gene bunun içindir ki: Vatanın bugünkü halini, bütün kusurları ve meziyetleri; bütün yükseklik ve alçaklığile görmek; mevhumeler [kuruntular] içinde yüzen Şovenin romantik gözlüğünü atarak, yarının heykelini yapacağı toprağı tanımak, vatana hakikat gözile bakmak, onun esrarına, ruhuna, derdine, ihtayacına nüfuz etmek; bir mütebahhir ve müsteşrik [oryantalist] alâkasızlığile değil, fakat bir marangoz ve bir bahçıvan ihtimamile onun kıymetini görerek tetkik etmek lâzımdır. Memleket tarihi, ve halk bilgisi bu sebepten istikbalin kültürü için iki kuvvetli temel olacaktır.[115]

Hilmi Ziya 1943 yılında *Büyük Doğu* dergisinde yayımladığı "Kültür Birliği" başlıklı yazısıyla da uygarlığın tekliği anlayışını sürdürmekteydi. Artık hiçbir milletin çıkış noktası olarak öncelik-

le kendisine dönmekle dünyayı algılamasının mümkün olmadığını belirten düşünür, toplumların ancak medeniyetin büyük örneklerini anladığı oranda kendisini bulabileceğini söylüyordu.[116]

İnsan dergisi hümanizma yaklaşımları açısından salt Hilmi Ziya'nın tezleriyle sınırlı olmadı. Derginin yazar kadrosu içinde yer alan Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüboğlu, Hatemi Senih Sarp, Nuri Fehmi de kültür tartışmalarına katılmışlardı.

Nurullah Ataç "kadim âlem" olarak tanımladığı eski Yunan ve Roma dönemlerine ait eserlere neden itibar edilmesi gerektiği sorusuna yanıtlar arıyordu. Ona göre bir Avrupalı, Fransız ya da Alman için bu eserlerin incelenmesine ihtiyaç olmamakla birlikte, Türkiye açısından bu türlerin derinlemesine araştırılması ve Türkçeye çevrilerek halka ulaştırılması zorunluluktu. Nedeni, Avrupa'nın eski Yunan ve Roma eserlerinden gerek dil, gerek akıl açısından sınırsız yararlanma olanağı bulmasına karşın Türkiye'nin bu eserlerle bugüne dek hiçbir ilişkisinin olmamasıydı. Bizde klasik edebiyat olarak tanımlanacak eserler de Avrupa'daki gibi geniş ve mükemmel değildi. Bu açıdan edebiyatımızda bulunmayan değerleri başka edebiyatlardan alarak tamamlamak gerekiyordu. Ataç'a göre, bu "başka edebiyat" ancak ölmüş bir ulusun üretimi, ekini olabilirdi. Ataç, bu eserlerin tercüme edilmesi için okullarda Yunanca ve Latince öğretilmesi gerektiğini dile getirmiş, hümanizma yoluna girmenin eğitimle olanaklı olacağına dikkat çekmiştir.[117] Hümanizma yolunda eğitimin başat rolüne inanan ve hümanizmayı klasik kültür olarak tanımlayan Ataç, çok açık bir dille olmasa da eşitliğin de hümanizma kavramı açısından sorgulanması gerekli bir değer olduğunu dile getirecektir. *İnsan* dergisinin ilk sayısına yazdığı "Müsavat" adlı yazısı André Gide, Dostoyevski, Diderot ve Rousseau'nun toplumu insanca bir adalete davet eden fikirlerinden oluşmuştur. Ataç, bu anlamda aydının toplumuna küskün yaşamasının mümkün olmadığını, hürriyet kadar eşitliğin de insanoğlunun ihtiyaçları arasında bulunduğuna dikkat çekecekti.[118]

İnsan dergisindeki yazılardan biri de bilim ile insanlık ilişkisi üzerine odaklıdır. Yazının temel sorunu yeni bir insanlık medeniyeti için modern insanın bilime başvurusunun yeterli olup olmadığı-

dır. Nuri Fehmi [Ayberk][119] makalesinde Paris Tarih-i Tabii Müzesi profesörlerinden Anthony'nin 1935 yılında verdiği konferansına atıfta bulunarak bu temayı işlemiştir. Buna göre, hayatlarını bilime vakfeden büyük düşünürlerin çoğu alışılmış çalışmaları dışında insanlık amacı için kaba saba insanlardan daha fazla verim oluşturamamışlardır. Bu anlamda bilimsel araştırmaların insanlığı idare edecek seçkin bir aydın sınıfının doğuşuna yarayabileceği yönündeki kanı tamamıyla asılsızdır. Anthony'ye göre: "Medeniyet için en faydalı ve doğru hareket, edebi ve ilmi kültürün beraberce ve yan yana yürümesidir. Bugün (İnsanlık=*Humanité*) denilen şey, ilim kültürünün, üzerine kuvvetle basabileceği zeminden başka bir şey değildir. İlim adamları eğer hümanist değilse kâmil değildir."[120]

1938-1939 yılları arasında Saint Benoit Fransız Lisesi müdür başyardımcısı olarak görev üstlenen felsefeci Hatemi Senih Sarp ise dergiye bu kapsamda "İçtimai Ümanizma" başlıklı makalesiyle katkıda bulunmuştur. Sarp, "kolektivizm" ve "indivualizm" arasına sıkıştırılıp kalmış insan için yeni bir yol olarak beliren "personalizm" düşüncesinden hareketle bir hümanizma önerisi getirmiştir. Sarp'a göre, ferdiyetçiliğin insan eşitliği öylesine soyuttur ki sonunda sahte bir liberalizme varmış ve insanı bir makine gibi esir etmiştir. Buna karşın insan kendine has özellikler taşıdığından onun salt toplum içinde anlam bulması, değerlenmesi mümkün değildir. Bu açıdan gerçek hümanizma bu ikisini uzlaştıran bir anlayışla mümkün olabilecektir.[121] Hatemi Senih Sarp'ın varoluşçu teorilerin etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır. Sarp'ın "personalizm" terimiyle ifade ettiği anlayış 19. yüzyılda Amerikalı düşünür Brenson Alcot tarafından ortaya atılan ve kişiselcilik olarak ifade edilen düşünsel tavrın bir yansıması olarak görülmektedir. Daha sonra bu deyim 1901 yılında Fransız düşünürü Renouvier tarafından kullanılmıştır. 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı ardından da Fransız dünüşür Emmanuel Mounier tarafından 1932 yılından itibaren çıkarılmaya başlanan *Esprit* dergisi çevresinde tartışılmıştır. 1932 yılında Mounier'in, hocası Jacques Maritain'in de içinde bulunduğu bir grup arkadaşıyla kurduğu *Esprit* dergisi Nazi işgali dolayısıyla 1941-1944 yılları arasında yayımlanamamıştır. Mou-

nier faşizme, Nazizme ve kapitalizme üç canavar tanımlaması yapar ve insanın yerini yeniden belirlemeye dönük yeni bir toplumsal öğreti kurma çabasına girişir. Sarp'ın muhtemeldir ki bu derginin ve Mounier'in etkisi altında makalesini yazdığı anlaşılmaktadır.[122]

Burhan Belge'nin Hümanizma Yazıları (1938)

Hümanizma konusundaki ikinci önemli girişim Burhan Belge'nin Atatürk'ün ölümünün ardından *Ulus* gazetesinde 5-22 Aralık 1938 tarihleri arasında yayımladığı makaleleri olur. Burhan Belge hümanizmanın Türk düşüncesinin ve kültürünün temelini oluşturması gerektiğini nedenleriyle anlatır. Yazılarında öncelikli olarak kültür krizlerinden yola çıkar. Bir ulusun kültür krizi geçirmesini, o ulusun elinde kendine katacağı bir kültür cevheri yaratamamış olmasına bağlar. Kendiliğinden cevherini yitiren kültürlere örnek olarak gösterdiği Aztek kültürünün dışa kapalı yapısı ve diğer kültürlerle ilişki kuramaması, cevherin bitmesinin ana nedenidir. Geriye dönük olarak yaptığı Osmanlı analizlerinde de Osmanlı toplumunu bu açıdan irdeler. Osmanlı'nın beslendiği Arap-Fars ve biraz da Bizans kültür cevherinin başına böylesi bir kriz gelmiş, Arap-Fars kültürü, Asya'dan İspanya'nın göbeğine kadar ulaşmasına karşın bu kültürün yaşamak için aradığı temiz ve serbest hava kendisine sunulmadığından bunlar içlerinden sönüp ölmüşlerdir. Bugün için artık kültürlerin korumalı ve içine kapalı olarak yaşamasının mümkün olmadığını ifade eden Burhan Belge, Batı uygarlığında Hellenizmi yeniden keşfedenlerin kilisenin skolastik ve kapalı toplum anlayışına karşı oluşturdukları tepkiyle birlikte öz cevheri yeniden yakaladıklarını ve bunun üzerinde yükseldiklerini açıklar.[123] Osmanlı Devleti ise gecikmişliğini Tanzimat'la birlikte Batı kültürüyle ilişkiye girerek gidermeye çalışmasına karşın bu salt şekle yönelik bir eğilim, bir öykünmeciliktir. Gecikmenin nedeni, eski dünyanın terk edilerek yeni dünyaya doğru yönelinirken, özden şekle değil, şekilden öze doğru bir yolun izlenmiş olmasıdır.[124]

Burhan Belge her devrimin eski düzeninden kalmış bir tortuyla bile hesaplaşmasının zorunluluğuna değinir. İşte Kemalizm bu kül-

tür krizini çözen, kapalı ve dejenere Doğu kültürüyle kesin olarak hesaplaşabilen, gelişmiş Batı kültürünün özünü yakalamak için çaba gösteren bir harekettir. Burhan Belge bu konudaki görüşlerini seri yazılarının on birincisinde şöyle dile getirir:

> ... bu hareketlerin [Kemalizmin değişimlerinin] hepsinde esas, yeni millet'i bir realite olarak, bir ilim mevzuu olarak kabul etmektir... Bunun içindir ki, Kemalizm, kökleri şark'ta olan bütün tradisyonlara düşmandır ve şark'a doğru hürriyeti'ni bunların tasfiyesinde görür. Keza, bu sebebledir ki, Kemalizm, garp kültürü ithalatçılığı yapmaya, garp kültürünü bizzat imâl eylemeği tercih eder: Fabrika malı sokmaz, fabrika kurar, Teknik'te garb'a ihtiyacamızı mahdut bir müddet kabul eder ve Karabük'te indüstriel istiklâlimizin bir remzini görür... Yani Kemalizm garb'a karşı hürriyetini de garb'ın methodlarını tam ve kusursuz olarak almakta bulur... Kemalizm'in yapıp tamamladığı bir safha vardır ki, bu da, şark ile olan bağlarımızı gayet katî olarak kesip atmasıdır. Bugünkü Türk harflerinin her birisi, bizi geriye doğru sürükliyerek arab-fars skolastiğinin içine atmak istiyecek mürtecileri geçit başında yakalıyacak olan nöbetçidir... Türk milleti galip olan medeniyeti nasıl kendi topraklarında yapmak yollarında ise bu medeniyete bu dinamizmi vermiş olan galip kültürün esaslarını da kendi insanlarının ve kendi insanîyatının yaratılması için yegâne çare ve yol bilecektir...[125]

Burhan Belge, Kemalizmin Batı kültürünün özüne yaklaşma yönündeki çabasını, ısırganlarla, devedikenleriyle dolu bir bahçenin temizlenmesi örnekliğinde, teşbihle anlatma yolunu seçer. Aynı ısırgan ve devedikenleriyle dolu bahçenin yaban otlardan temizlenmesinde olduğu gibi, yeni Türk kültürüne ayrılacak alan da teokrasi, skolastik ve kozmopolitizmden ayıklanmalıdır. Osmanlı Devleti'ne son veren "katastrof" bütün bu geri cereyanları birer sel yatağı haline gelmiş olan bahçeden uzaklaştırmıştır. Ancak bahçenin temizlenmesi yeterli değildir. Onun "tarh edilmesi" yani yeniden ekilmesi gereklidir. İşte Kemalist devrim bu görevi yerine getirmiştir. Bunu yaparken aranacak malzemeyi göstermiş, bütün kurum ve sembolleri teokrasinin egemenliğinden kurtarmış, skolastiği eğitim hayatından uzaklaştırmış, eski dünyanın kitapla-

rına kadar uzanabilecek şekilde dil eğitimine önem vermiştir. İşte bahçenin tarh edilmesi budur. Ancak bu aşamada bahçenin tarh edilmesi de yeterli değildir. Burhan Belge yeni dönemde yeni bir aşamaya evrilmenin zorunluluğunu dile getirir. O da, bahçedeki gülün aşılanmasında olduğu gibi yeni bir değerin Türk düşün ve yaşamına aşılanmasıdır ki işte bu aşı hümanizmadır:

> ... Şimdi, o yaban gülü fidanlarına aşı'nın yapılması lâzım gelmektedir. Burada aşı'nın cinsi kadar aşı'daki metod mühimdir. Bunun için, başımızı uzun boylu yormamıza lüzum yoktur. Zira bu aşıyı bir çok milletler yapmış ve bunun mutlak faydasını görmüştür. Cinsi kadar metodu da malûmdur. Geri ile ricat hatlarımız kesilmiştir. İleri'ye doğru olan okun başı, yapılacak aşı'nın ne ve nerede olduğunu kâfi miktarda göstermektedir. Bu aşı, HUMANİZM'dir.[126]

Burhan Belge öncelikle kültürün bir "(h)armoni," bir orkestralama olduğunun kabul edilmesini söyler. Kültürü ciddiyetle ve bilimsel olarak algılamak, bu algılamanın yorucu ve çetin bir uğraşı beraberinde getirdiğini de kabullenmeyi gerektirir.[127] Mademki kültür bir harmonidir, Türk devrim ideolojisinin de gözü, cevherini yeniden üretmiş, skolastiği kırmış Batı kültürüne dönüktür; o halde bu kültürün kaynaklarına gidebilmeyi sağlayacak donanım öncelikle sağlanmalıdır. İşte bu donanım hümanizma yoluna nasıl gidileceğinin göstergesidir. Yazara göre, Batı'nın bütün üstünlüğü lise eğitiminden gelmektedir. Bu açıdan Batı kültürünü ülkeye aktaracak hümanist liseler iki ya da üç merkezde açılmalıdır. Belge, açılacak yerleri de önermiştir. İstanbul, Bursa ve Konya klasik lise eğitimi verebilecek iller olarak düşünülmüştür. Türkçe başta olmak üzere Grekçe, Latince, fizik, kimya, tarih, coğrafya, matematik eğitimi üzerinde uzmanlaşan bu liselerden mezun olan gençleri yüksek eğitime yönlendirmek, bir kısmını tarih, coğrafya ve dil fakültelerinde hoca olabilecek şekilde yetiştirmek ve lise hocalarının ancak bu biçimde bir eğitim almalarının ardından eğitmenlik yapabileceklerini zorunlu kılmak bu çetin yolda ilerlemenin önkoşuludur. Burhan Belge özellikle lise eğitiminden başlayacak

iyi bir filoloji eğitiminin hümanizmanın yolunu açacağını düşünmektedir.[128]

Anlaşılacağı üzere 1938 yılında hümanizma klasik anlayış doğrultusunda, bir eğitim ideali biçiminde tanımlanıp yorumlanmış, eğitimle hümanizmanın yolunun açılacağı düşüncesi yazarlarca benimsenmiştir. Aydınların hümanizmayı tanımlamakta kullandıkları bir diğer temanın ise kültür olduğu izlenmektedir. Kültür kavramı etimolojik köküne uygun olarak ekmek, yetiştirmek anlamı üzerine yaslanmıştır. Kültür toplumsal bir miras olmaktan öte yeniden ekilebilir, yetiştirilebilir, öğretilebilir bir çaba olarak görülmüştür. Hilmi Ziya'nın kendimize ait değerler ile açık ve ileri toplum olarak gördüğü Batı'nın yüksek değerlerinin bir bileşkesi olan bu kültür, Burhan Belge ve Ataç'ta ise net olarak Batı ve onun kök aldığı antik zihniyettir.

1939 Yılında Bir Türkçünün Hümanizması: Saffet Engin ve *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*

1938 yılında ilk iki cildi yayımlanan ve ardından da üçüncü cildi 1939 yılında yayın hayatına giren Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* adlı eseri hümanizma kavramına eğilmesi açısından önem taşır. Saffet Engin bu tarihlerde Türk Tarih Kurumu üyeliğinde bulunmaktadır. Birinci kitabı olan *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Medhal*'de devrimin ayırıcı niteliklerini çözümleme girişiminde bulunur. Kitapta Kemalizm öylesine yüceltilmiştir ki *Nutuk* bütün Cumhuriyet nesilleri için "mukaddes" bir kitap olarak sunulmuş, Mustafa Kemal kültü ise yine dinsel bir kategorik anlayış içinde değerlendirilerek, hiçbir faninin onun özüne ve içeriğine bütünüyle nüfuz edemeyeceği ifade edilmiştir.[129]

Saffet Engin'in tek partili rejimi böylesine meşrulaştıran yaklaşımları yanında, hümanizmayı ilgilendiren analizleri 1939 yılında yayımlanan kitabının üçüncü cildinde özetlenmiştir. *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri: Kültür İnkılâbı ve Kemalizmin Başka Rejimlerle Mukayesesi* başlıklı eserde "Lâiklik ve Hümanizma" bölümü

ilgi çekmektedir. Metinde Türk Devrimi'nin yükseliş mücadelesinde Grek ve Latin kültürünün önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazara göre, 1939 Türkiye'sinin en önemli sorunu çağdaş düşünüş, görüş ve işleyiş biçimini en hızlı biçimde hazmetmek sorunudur. Avrupa uygarlığı içinde tam olarak yer alabilmenin Avrupa terbiyesini benimsemekle olanaklı olduğunu belirten Saffet Engin, bunun milli karakteri ve milli benliği rencide etmeyeceği görüşündedir. Öyle ki bu çabada uzlaşmacı bir tavır sergilemek de uygun değildir. Türk Devrimi bütün dikkatini Avrupa medeniyetinin asıl kökü olan Yunan medeniyetine vermek zorundadır. Aslında bu çaba gerçekte milli bir sorundur da. Çünkü gerçekte aslen Türk olan bu medeniyetin ürünlerini ülkeye aktarmak devrim için bir "haysiyet" sorunu olarak da değerlendirilmelidir. Yazar Birinci Türk Tarih Kongresi'nde kabul görmüş genel eğilimi sürdürmüş, Türklerin uygarlıkların öncüsü bir kavim olarak diğer uygarlıkların doğumunda doğrudan etkili olduğu tezini savlayarak, antik Yunan kültürünün ülkeye aktarılmasını meşrulaştırmıştır. Bunun için aslen Türk olan bu medeniyetin ürünlerinin ülkeye aktarılması, klasiklerin çevrilerek Türkçeye kazandırılması önem taşımaktadır. Bu anlamda Saffet Engin'de de 1930'lu yılların başlarında bazı aydınların seslendirdiği üzere hem Türk hem de Batılı olmak kavramları iç içe geçmiş bulunmaktadır:

> ... Biz melez bir medeniyet kurmak iddiasından uzağız. Binaenaleyh kaderci şark medeniyeti terbiyesini garb medeniyeti terbiyesiyle uzlaştırıp yeni bir terbiye meydana getirmek boş bir vahimedir. Biz artık hedef ve istikamet itibarile yolumuzu tayin ettik: Türküz ve Avrupalıyız... Bizim gibi büyük yükseliş savaşına girmiş olan bir memleket için klâsiklerden daha kuvvetli hangi fikrî ve ruhî terbiye eksiri bulunabilir?.. Avrupada klâsiklerin ihyası demek olan Rönesans da ancak bu bakımdan en büyük bir ehemmiyet kazanmıştır. Klâsikler sayesinde millî hürriyeti için savaşan beşer ruhu yalnız kendi melekelerine, kendi kendisine dayanmayı ve güvenmeyi öğrenmiştir... Aslen Türk olan klâsik Grek edebiyat, felsefe ve sanattaki şaheserlerini memleketimizde tanıtmak ve yükseltmek, yükseliş savaşımızda bize sadece keskin bir silâh kazandırmış olmayacaktır; aslen Türk olan bu fikir ve sanat kahramanlarının eserlerini dilimi-

> ze çevirmek ve mekteplerimizde okutmak bizim için artık millî haysiyet meselesi halini bile almıştır... Biz burada Hümanizmanın ve onun ifadesi olan Yunan klâsiklerinin, Avrupa fikir ve iradesini anlayışlı bir surette sevk ve idare etmekte ve böylece onu kendi kendisinin hürriyet ve kurtuluşunu kazanmağa doğru götürmekte, aklın ve bütün duyguların tabii haklarını tekit [sağlamlaştıran] eden bir hareket olduğunu göstermeğe çalıştık... beşer tarihinde eski Grek edebiyat ve felsefesinin kaynakları orta zamanlarda şarkta Türk-İslam âleminde olduğu gibi, daha sonra da garbda her hangi memlekete girmişse orada mutlaka bir Rönesans olmuştur. Bunlar kadar, insan ruh ve zekâsını yükseltici ve inkişaf ettirici bir terbiyevî kudret görülmemiştir...[130]

Saffet Engin bu yöneliş bağlamında müzikte Şark müziğinden uzaklaşma zorunluluğunu ifade etmiş, Doğu'nun kalıplarından ve terbiyesinden derhal kurtulmayı önermiştir. Batı'ya yönelme ulusçu tutunum açısından da sorun oluşturmamıştır. İlerleyen yıllarda Saffet Engin'in insanları kimliklerine göre ayırmak ve onları egemen kültür içinde eritmeye yönelik görüşleri, onun hümanizmayı başlangıçta olduğu gibi Batılı bir eğitim sistemi dışında okumadığının göstergesidir. Batılı eğitim sisteminin kökü olan Yunan ve Latin bu bağlamda öğretilmesi zorunlu kültür alanı olacaktır. Bu uğraşta seçilecek yöntem de mutlaktır, bu kültür alanı ve değerleri Türk toplumuna doğrudan enjekte edilmelidir.[131]

Buraya kadar olan değerlendirmeler tek parti ideolojisi içinde aydınların öncelikle hümanist anlayışı laik tutunumun bir parçası olarak gördüklerini göstermektedir. Türk Devrimi'nin uygulamalarında gerekse aydınların düşüncelerinde dinin bir tutunum ideolojisi olmasına ciddi bir tepki izlenirken, aynı zamanda dinin toplumsal yaşamı belirleyen bir unsur olması da kabul bulmamıştır. Batılı, laik bir eğitim sistemiyle, Batı normlarını almak konusundaki istek açık olarak kendini göstermiştir. Bu açıdan radikal Türkçü tezler dışındaki eğilim Türküz ve Batılıyız mesajı vermektedir. Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye aydınının uygarlığın kökünü Batı'yla uzlaştırmaya yönelik bir çaba içinde olduğu görülmektedir. Orta Asya'da filizlenen uygarlığın Hitit, Eti, Akkad, Frigya, Lidya,

Bizans ve Roma'yla uyumluluğuna ve bir bütün oluşturduğuna yönelik tezler bunun ifadesidir. Birinci Türk Tarih Kongresi'nde resmi tarih anlayışının biçimlenişinde ve ileriki dönemlerde, aydınların Türk kültürünü Yunan ve Roma mirasıyla ilişkilendirme çabasında bulundukları izlenmektedir. Öte yandan, erken Cumhuriyet dönemi aydınları açısından Batı uygarlığı öğrenilebilir, edinilebilir bir değerler bütünü olmuştur. Gerçekte Türk Devrimi ve onun aydını için uygarlıkların başlangıcı Türkler olduğundan bu değerlerin edinilmesi de sorun teşkil etmeyecektir. Çünkü zaten Batı uygarlığı da dahil olmak üzere bütün uygarlıkların kökü Türkler tarafından oluşturulmuştur. Yöntem doğrudan bu kültür alanının topluma aşılanması olacaktır. Osmanlı-İslam kültürünün toplum üzerindeki tortularının temizlenmesinin ardından yeni kültür topluma ekilecektir. Bu ekim işleminde asıl olan ise eğitimin bir araç olarak kullanılmasıdır. Tek partili süreçte Türkiye sağının Kemalizme yönelttiği eleştiri de bir yönüyle burada yatmaktadır. Öyle ki Kemalizm eski Türk medeniyetini meşrulaştırırken, Batı'yla, onun kökü ve zihniyetiyle ilişki kurmayı tercih etmiş, bu uyumlulaştırma ve Batı'nın tüm normlarını ülkeye aktarma tercihi onun kendi özüne, geleneğine yabancılaşmasına yol açmıştır.[132]

Yurtdışındaki Hümanist Çabaların Ülkeye Aktarımı: Yabancı Aydınlar, Oluşumlar ve Siyasetler

Türkiye'de hümanizma tartışmalarına dönemin düşünce dergilerinden *Fikir Hareketleri* 1938 yılının sonunda sahibi ve başyazarı Hüseyin Cahit Yalçın'ın çevirileriyle katılır. Derginin Aralık 1938 tarihindeki 262. sayısında "Yeni Bir Hümanizma'ya Doğru" başlığıyla yayımlanan ve izleyen sayılarda çeşitli bilimadamlarının çevirileriyle devam eden seri yazılarla hümanizma üzerine etkinlikler ülkeye aktarılır. Gerçekte çevrim yazılarla Türkçeye aktarılan metinler yoğunlukla "Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi"nin faaliyetlerinin Türkiye okuyucusuyla paylaşılmasıdır.[133]

Eğitim, bilim ve kültür alanında uluslararası işbirliği çabası, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce başlatılmış, ancak bu çabayı dünya

çapında destekleyecek bir mekanizma oluşmamıştı. Savaştan sonra hazırlanmış Milletler Cemiyeti Antlaşması bile bu alanda uluslararası işbirliğinden bahsetmekte başarısız olmuştu. Ancak Belçika delegesi Henri La Fontaine'in büyük gayretleri sonucu aydınların bu kapsamdaki işbirliğini gerçekleştirmek üzere Milletler Cemiyeti'ne bağlı bir komite kurulmuştu. Komitenin adı "The International Comittee on Intellectual Cooperation" (Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi) olarak belirlenmişti. 12 tanınmış kişiden olaşan komite ilk olarak 1 Ağustos 1922 tarihinde Fransız filozof Henri Bergson başkanlığında Cenevre'de toplanmıştı. Komitede Albert Einstein, Marie Curie, Béla Bartók, Thomas Mann, Paul Valéry gibi aydınlar bulunuyordu.[134]

1931 yılında Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi Milletler Cemiyeti'nin bünyesinde Edebiyat ve Sanat Daimi Komitesi'ni kurdu. Eğitim, doğal bilimler, sinema, arşiv ve diğer etkinlikler öncelikle komitenin ilgisini kazanmıştı. Ancak komite bu alanlarla birlikte yaygın edebiyat ve sanat alanını ihmal etmeye devam edemedi. Bu nedenle yıllar sonra UNESCO bünyesinde "Kültür Bölümü" olarak tanınacak faaliyet alanına yönelik çalışmalar başlatıldı. Başlangıçta adı "Edebiyat ve Sanat Komitesi" olan bu çalışma grubu Belçika Bilimler ve Sanatlar eski bakanı Jules Destrée başkanlığında 19 üyeden oluşuyordu.[135]

İşte Cenevre'de örgütlü bulunan Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi'nin bu çalışmaları arasında hümanizma özel bir yer bulacaktır. Bu kapsamdaki ilk toplantılardan biri, Frankfurt'ta "Goethe" üzerine gerçekleşmiştir. 12-14 Mayıs 1932 tarihlerinde Goethe onuruna düzenlenen toplantıda Goethe ve Hellenizm üzerine bildiriler sunulmuştur. 1932 Ekimi'nde gerçekleşen Madrid'deki toplantının konusu ise "Kültürün Geleceği" temasını içermiştir.[136]

Komite 3 Nisan 1935 tarihinde Nice şehrinde bir toplantı düzenlemiş, çağdaş insanın yetiştirilmesinde hümanizmanın rolü toplantıda tartışmaya açılmıştır. Ancak temanın çok geniş olması ayrı bir organizasyonun yapılmasını gerektirmiş, 1936 yılında Budapeşte'de düzenlenen "Yeni Bir Hümanizmaya Doğru" temalı

toplantıda 1930'lar dünyasında hümanite kavramıyla, klasik hümanizma, yeni ve çağdaş hümanizmayı belirleme ve tanımlama yollarının araştırılması konuları tartışmaya açılmıştır. Hümanizma açısından oldukça önemli olan bu toplantı 8-11 Haziran 1936 tarihleri arasında Paul Valéry'nin başkanlığında gerçekleşmişti. Toplantının 32 katılımcısı bulunmaktaydı ve konuyla ilgili birçok bildiri sunulmuştu. Bunlar arasında; "*Hümanitenin Tanımı*", "*Yunan-Roma Medeniyeti'nde İnsan*", "*Klasik Hümanite'nin Tarihsel Rolü*", "*Klasik Hümanitenin Halen Yaşayan Unsurları*", "*Edebiyat ve Dillerin Rolü*", "*Bilimlerin Rolü*" ve "*Çağdaş Hümanizm İçin Olanaklar*" konulu bildiriler yer bulmuştu.[137]

Fransa Akademisi üyesi Paul Valéry'nin başkanlığındaki toplantıda sunulan bildiriler Hüseyin Cahit tarafından Türkçeye çevrilerek, bu alanda gerçekleşen etkinlikler ve öne sürülen düşünceler Türk okuyucusuyla paylaşılmıştı. İlk çeviri Macar profesörlerden A. Szentgyörgy'nin bildirisi olmuştur. Bu bildirinin konusu, bilim ve hümanizma ilişkisidir. Macar profesör, bildirisinde bilim ve hümanizmanın ayrımlarını ortaya koymuş, bilimin tarafsız, dışsal ve objektif bir araştırma yöntemi olmasına karşın hümanizmanın içsel bir araştırma, insan lehine taraf olması nedeniyle ise öznel özellikler içeren bir kavram olduğunun altını çizmiştir. Ancak birbirinden ayrı özellikleri olan bu iki kavram gerçekte iki yarım daire gibi birbirini tamamlayan öğelerdir. Bilimin ahlaksal değer içermeyen ve maddeci karakteri karşısında, hümanizma, bilimi tamamlaması gereken bir değer olarak ifade edilmiştir. Bilimin serbest bırakıldığında insani değerleri yok edecek aşamalara varabilmesi söz konusudur. Örneğin silahlanma bu türden bir gelişmenin yansımasıdır. Yazara göre, hümanizma, bilimi insani değerler lehine dönüştürecek diğer bir yarım daire olarak değerlendirilmelidir.[138]

1936 yılındaki toplantıda bildiri sunan yazarlardan biri de Romen Hélène Vacaresco'dur. Vacaresco, "*Humanisme'i Nasıl Gençleştirmeli*" başlıklı bildirisinde o gün için geçerli olabilecek bir hümanizmanın gerekliliğini sorgular. Yazara göre, içimizdeki hırsların anarşisini engellemek ve insanlığın birleşmesi için hümanizmaya ihtiyaç tartışmasızdır. Vacaresco özellikle de "dünyevi

[*cosmique*] adam karşında Batını adamın ihyası" olarak ifade ettiği görüşlerinde dönemin ölçüsüz ve özellikle de maddi hırslara açık anlayışının verdiği yıkımı önleyecek tek gücün hümanizma olduğunu söyleyecektir: "Zamanımızın ölçüsüz hırsı cahlarına bir nihayet vermek iktıza eder. Bunda da *humanisme*'in bize büyük yardımı olabilir. Medeniyet verici, maddi kıymetleri manevi ve ahlaki kıymetler haline kalbetmek için '*humanisme*' bize kuvvetli bir vasıta temin eder..."[139]

Teknolojik gelişmeye dayalı militarizmle mücadele eden ünlü Çek yazar Karel Capek[140] de bu toplantıda görüşlerini bildiren aydınlardandır. Yazar, silahlanmayı ilke edinen, teknolojik gelişmenin sınai ve ticari rekabeti körükleyerek ekonomik bir nasyonalizme vardırdığı ve bu rekabetin devlet ve toplumları birbirleriyle sıkı bir mücadele içine soktuğu dünyada hümanizmanın tutunulması gerekli bir değer olduğunun altını çizmiştir. Çünkü hümanizma bu mücadele karşısında evrensel olmayı, dünyaya hâkim olmaktan çok onu anlamayı öğreten, barış ve dinginliği ilke olarak benimseyen bir akımdır. İçinde yaşanılan çağın rekabete dayalı ruhu kişileri ve toplumları ele geçirmiş ve şiddet yolunu açmıştır. Kültür hayatı da bundan derinden etkilenerek dengesini yitirmiştir. Capek, şiddet ruhunu gidermek yolunda barış, özgürlük ve evrensellikten yana olan hümanizmanın acil olarak toplumların yaşamına girmesi çağrısında bulunmuştur.[141]

Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi, toplantılarına 1937 yılında da devam etmiştir. 20-23 Temmuz 1937 tarihlerinde Paris'te düzenlenen toplantı komitenin son toplantısı olmuştur. Bu toplantıda "Edebiyatın Gelecekteki Kaderi" teması üzerine tartışma açılmıştır. 15 katılımcının yer aldığı toplantıda komite bir sonuç bildirgesi yayımlayacaktır. Bu bildirgede, toplumun temel amaçlarından ve insan etkinliğinin bir çeşidi olan edebi sanatlara duyulan ihtiyaç ilan edilmiş, insana ait değerleri oluşturan bu eserlerinin yayımlanmasıyla insanın günlük yaşamında önemli bir kazanım sağlanacağı belirtilmiştir. Değerler olmadan eylemin ne temeli ve ne de anlamı olacağı dile getirilerek, edebiyatın gelecekteki kaderinin yaratıcı ruhların ahlaki ve ekonomik bağımsızlığı ile ifade özgürlüğüne bağlı olduğu açıklanmıştır.[142]

Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi'nin 1936'daki toplantısında başkan olarak görev üstlenen Paul Valéry çağdaş hümanizma yorumcuları arasında yer alır. Çağdaş hümanizmanın amacının insan yetiştirmek olduğuna inanan düşünür bunun eğitimle elde edileceğini savunmuştur. Bu eğitim ne salt eski Yunan ve Latin kaynaklarıyla sınırlıdır ne de bilimsel bilgi alanıyla daraltılmıştır. Çağdaş hümanizma her iki alana da yönelen bir bakış açısı yaratmalıdır.[143] Eğitim yoluyla hümanizmaya erişilebileceğini düşünen yazarın yaşamının ve üretimlerinin bu bilinçle biçimlendiği izlenmiştir.

Paul Valéry bir düşünce adamı olarak insan kafasını ve bilincini tek yol gösterici olarak görmüştür. İnsanın başına gelen olayları ve başa gelmemiş olabilecek olasılıkları küçümseyen bir tavır alış sergilemiştir. Roger Caillois'nın anlatımıyla, onun yaşamdaki tek kanısı, inancı ve değer verdiği tek şey kişinin kendi özü üzerine düşünüşü olmuştur: "... Anlatılamaz, karanlık konuları, gizemli, alışılmadık, tuhaf, şaşırtıcı, beklenmedik, tek yanlı, keyfe bağlı, birbirini tutmaz, biçimsiz, saçma ne varsa Paul Valéry tümüne karşıydı. Bilinçli olmayan, üstünde iyice düşünülüp taşınılmayan, kafa yorulmayan, aykırı, baştan savma sadece şaşkınlık uyandıran her yetki ve üstünlüğü küçümserdi... Başarıya Paul Valéry anlayış ve çalışmayla ulaşmayı dilerdi... Amacı kafa yeteneklerini çalıştırmak, geliştirmekti. İstediği ve hak ettiği zafere de tıpatıp seçtiği yoldan vardı..."[144]

Paul Valéry'nin *Tercüme* dergisinde yer alan "Avrupa Ruhu ve Yunan Düşüncesi" başlıklı yazısı bu düşüncesini destekleyen yazılarından biridir. Valéry yazısında, akılcılığın ve bilimsel bilginin Yunan etkisiyle Avrupa'ya ulaştığını belirtirken, bu etkinin Avrupa kimliğinin oluşumundaki rolünü ortaya koymuştur:

> Bizi insanlığın öteki bölümlerinden derin çizgilerle ayıran şey, belki de Yunanlılara borçlu olduğumuz şeydir. Biz, düşünce disiplinini, her alanda olağanüstü olgunluk örneğini onlara borçluyuz. Her şeye, insana, tam insana göre düzen vermek istiyen bir düşünce metodunu onlara borçluyuz. Bununla insanın kendi kendisine referans sistemi olduğu gibi bütün şeyler de sonunda bu sisteme tatbik edilmek gerekiyor. Böylece

> insan, varlığının bütün bölümlerini geliştirecek ve onları mümkün olduğu kadar açık ve hattâ gözle görünür bir ahenk içinde bulunduracaktır. Vücudunu ve ruhunu geliştirecektir. Ruhun kendisine gelince, o da hükümlerinin inceden inceye tenkidi ve tahlili, fonksiyonlarının rasyonel bir bölünüşü, şekillerinin düzenlenmesi sayesinde, kendisini taşkınlıklardan, hülyalardan, belirsiz ve tamamiyle hayalî mahsullerden koruyacaktır. Bu disiplin bilimden çıkacaktı. Bilimimiz, yani bizim düşüncemizin en karakteristik eseri, en katî ve en şahsi zaferi çıkacaktı. Avrupa her şeyden önce bilimin yaratıcısıdır. Her ülkede sanatlar görülmüştür. Ama gerçek bilimler ancak Avrupa'da doğmuştur...[145]

Paul Valéry'nin sanat yapıtına bakışı da klasik hümanist zihniyete yakınlığını ortaya koymaktadır. Valéry *Defterler*'inde bir sanat yapıtında olması gerekli nitelikleri sorgular. Yanıtlarında, üretimin ya da yapıtın insanın sonsuz çabasının ürünü olması gerektiğine ve insanın belki tam ve olgun olamamakla birlikte ürettiği şeyin eksiksiz olmasının zorunluluğuna değinir. Büyük güçlükler sonucu ortaya çıkmış yapıtlar "en büyük fikir özgürlüğünü gerektirir." Düşünür kolaylıkla üretilmiş tüm üretimlere şiddetle saldırır ve sanat yapıtının değerinin bu mükemmellik ve kusursuzluktan geçtiğine inanır. Ona göre sanat yapıtı insan eylemine bağlı olan şeylerin en önemlilerinden biridir. Çünkü, insanı yansıtan, insanın kendisini tanıması için bir araç, bir bilgi aracıdır.[146] Bu anlamda Valéry, antik dönemin *paideia* ve *humanitas*'ında olduğu gibi insanı yetkinleştirmeyi amaçlar.

Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi içinde görüşleri en çok yankı uyandıran, dünya ve Türkiye'deki aydınların da uslarında yer edinen Thomas Mann olacaktır. Vedat Günyol'un hümanizma yazılarında da sürekli kendisine atıfta bulunulan Thomas Mann "militan hümanizma" anlayışıyla belleklerde kalmaya devam etmiştir. Thomas Mann hümanizmayı Rönesans geleneğinin uzantısı olarak bağnazlığın karşıtı bir anlayış ve tutum olarak algılamıştır. Vedat Günyol'a göre, Thomas Mann için "hümanizma bir ruh, bir düşünce tutumudur, hak hukuk, özgürlük, bilgi, hele hele hoşgörüyü içeren bir tutum[dur]. Ona bakılırsa, hayvancılığa,

ilkelliğe dönüş içinde bulunan dünyamızda hümanizmaya büyük bir gereksinim vardır ve bu hümanizma dövüşken, atak, eylemci, bir hümanizma olmalıdır. Özgür düşünce, hoşgörü, insan saygısına sevgisine bağlı olan hümanizma, bugün utanma bilmeyen, bildiğim bildik dediğim dedik diyen bağnazlığa karşı savaş açmalıdır. Thomas Mann'ın hümanizma anlayışı, dünyamızı saran, sarmakta direnen bağnazlığa, hoşgörüsüzlüğe karşı savaşımı yalnız bir hak değil, bir de görev saymaktır."[147]

Cenevre'deki "Yeni Bir Hümanizmaya Doğru" başlıklı toplantıda Thomas Mann insanlık için militan bir hümanizma ihtiyacından söz açmıştır. Aslında Mann'ın militan hümanizması sınıf esaslı bir hümanizma değildi. Onun toplantıda öne sürdüğü görüş, Rönesans geleneğine bağlılığı sürdüren, 1930'ların otoriter dünyasında özgür düşünceyi temel alan, bağnazlıkla mücadele eden, hoşgörü ve insan sevgisine dayalı ve dogmalara karşı savaş açabilen "dövüşken, atak, eylemci" bir hümanizmaydı.[148]

Zengin bir burjuva aileden gelmesine karşın üretimleriyle mensubu bulunduğu sınıfın çöküşünü eserlerinde konu edinen ve yaşantı edebiyatının eserlerinin ana çizgisini oluşturduğu Mann'ın,[149] hümanizma temasını içeren eseri 1937 yılında yayımlanan *Avrupa'ya İhtar* adlı kitabı olmuştur. Mann, Avrupalı diktatörlerin yarattığı ve daha da derinleşeceğini düşündüğü tehlikeye dikkat çekmek amacıyla eserini kaleme almıştır. Kitaba André Gide önsöz yazmış, önsözde Thomas Mann'ı kelimenin tam anlamıyla hümanist olarak nitelendirmiştir. Gide, onun hümanistliğini Budapeşte'de verdiği bir konferansında şöyle tanımlıyordu: Thomas Mann'a göre, hümanizma bir mektep dersi değildi, onun derin bilgi sahibi olmakla ya da bilimle hiçbir ilgisi yoktu. Hümanizma daha çok insanın adalet, hürriyet, ahlak, hoşgörü, yumuşak huyluluk gibi hisler aşılayan içsel bir duygusuydu.[150]

Thomas Mann'ın *Avrupa'ya İhtar* kitabı *Yücel* dergisi tarafından özetlenerek yayımlanmıştır. Mann, eserine Alman vatandaşlığının sonlandırılması ve Bonn Üniversitesi felsefe fahri doktorları listesinden silinmesi karşısındaki tavrını ortaya koymakla başlamış, Almanya'da şefin arkasından gidenlerin dört yıl içinde

silahlanma ve savaş hazırlıklarıyla ülkeyi ekonomik olarak ciddi bir çöküntüye sürüklediklerini anlatmıştır.[151] Thomas Mann'ın yazılarında özellikle kitle ruhunun insan aklını ortadan kaldırıcı etkilerine dikkat çekilmiştir. Çok etkilendiği Goethe'nin düşünceleriyle açıkladığı bu görüşlerinde özellikle de gençliğin kültürün anlamını derin biçimde keşfedemediğine vurgu yapmıştır. Mann'a göre, yaşadığı dönemde birey olmanın ağır yükünden sıyrılmış ve kitle sarhoşluğu içinde kolay yaşamayı seçmiş yeni nesilden kendi benliğine ve aklına tamamen veda etmesi isteniyordu. Almanya'da ve diğer Avrupa ülkelerinde yıkımı yaratan asıl suçlu savaş olmayıp, kültürel yalnızlık ve boşluktu. 19. yüzyılla karşılaştırıldığında temel sorun düşünsel gerilikti ve bu gerilik savaşa yol açan ana etkendi.[152] Almanya örneğini aktaran Mann, aynı zamanda İspanya'yı bu açıdan bekleyen tehlikelere de değinmiş,[153] toplumdaki bütün düşünür ve sanatçıların sınıflarının kaybolmuş evlatları olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünceleri gereği kendine sosyalist olup olmadığı sorulduğunda ise bir hümanist olarak ortodoks Marksist olmadığını belirtecek ve ülke dışından Nazizm karşıtı mücadelesini bir cumhuriyetçi olarak sürdürecektir.[154]

1930'lu yıllarda Batı Avrupa'daki hümanizma çağrısının tek partili sistem eleştirisi ile savaş karşıtlığı üzerine kurulu olduğu izlenmektedir. Hümanizma kavramı savaş öncesinde Batılı bir kısım düşünürce salt aklın-bilimin egemenliği olarak algılanmamış, kitle ruhunu insanın üstünde konumlayan, bu yolla savaşı güdüleyen ve esaret ortamı yaratan radikal ırkçı eylem ve düşüncelere karşı bir tavır olarak da belirmiş, bu yönseme Türkiye'ye çeviri yoluyla aktarılmıştır.

Devlet Eliyle Hümanizma

Hümanizma Yolunda Bir Bürokrat-Siyasetçi: Hasan Âli Yücel

Hasan Âli Yücel bir memur çocuğu olarak dünyaya gelmişti. İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdiği yıl olan 1919 aynı zamanda İstanbul'un işgal yılıydı. Daha öğrencilik yıllarında Aydınlanma düşüncesine yatkınlık göstermiş, 1922 yılında "18. Yüzyılda Alman Felsefe Hayatı, Tenevvür Devri" başlıklı yazısı *Düşünce* dergisinde yayımlanmıştı.[155] 1922 yılının Aralık ayında işgal İzmir'inde öğretmenliğe adımını atan Yücel, 1923 yılı sonuna kadar bu kentte bulunmuştur. 1924 yılı onun İstanbul'a geldiği ve Kuleli Askeri Lisesi'nde, kısa bir süre sonra da İstanbul Erkek Lisesi'de felsefe öğretmenliğine başladığı tarihtir. Öğretmenlik yaşamı 1927 yılında sona erecek, Maarif Eminliklerinde Mıntıka Müfettişi olarak görev üstlenecektir. Bu görevi sırasında yoğunlukla dil ve yazı sorunlarıyla uğraşmıştır. Sırasıyla *Felsefe Elifbası*, *Sûri ve Tatbikî Mantık*, ardından da İhsan Bey (Hamami) ve Hıfzı Tevfik Bey (Gönensay) ile birlikte yazdıkları *Türk Edebiyatı Numuneleri* adlı kitapları yayımlamıştır.[156] 1928 yılında Aydınlanmacı şair Tevfik Fikret'in "Tarih-i Kadim" ve "Doksanbeşe Doğru" şiirlerini Latin alfabesine çevirerek kitap

olarak yayımlatacaktır. Kitabın girişine yazmış olduğu şu satırlar onun Türk modernleşmesine olan inancını ortaya koyar:

> Fikret, bütün hayatında, tahakküme, her türlü istibdada, dinî, siyasî, dünyevî, uhrevî esaretlere isyan etmiş bir şairimizdir. "Doksan beşe doğru" ile "Tarih-i kadim" yerdeki taçla gökteki tahtın mütecaviz tehâkkümüne baş kaldıran bir tuğyandır. Ona imansız diyenlerden çok daha mümin olan Fikret'i gayz [öfke] duyduğu velayetlerin yıkıldığı bu devirde hatırlamamak günah olur. Bu iki manzumeyi neşre saik olan, sadece yakın bir mazideki hâlimizi hatırlatmak ve bu vesileyle içinde bulunduğumuz devrin en bahtiyar imkânlarla dolu olduğunu bir kere daha düşündürmektir. Bunlara bir de kendi manzumelerimden birini ilâveye cür'et ettim. Çünkü o da aynı tehassüsle [hisle] yazılmıştı; şu farkla ki, ben aziz şairin idrak edemediği halâs gününü görmek saadetine erebilmiştim.[157]

Hasan Âli Yücel'in eminlik görevi, Mustafa Necati'nin ölümü ardından Maarif Eminliklerinin kaldırılmasıyla son bulur. 1930 yılında Maarif Vekâleti Teftiş Kurulu'nda görevde bulunduğu sırada bilgi ve görgüsünü artırmak ve Fransız eğitim teşkilatını incelemek için Fransa'ya gönderilir. Kendisiyle aynı tarihlerde Fransa'da görevlendirilen Salih Zeki Bey'in yurda çağrılması üzerine Fransa'daki Öğrenci Müfettişliği görevi de kendisine verilir.[158]

Yücel, Paris dönüşünde burada edindiği bilgilerden derlediği *Fransa'da Kültür İşleri* kitabını yayımlar. Bu ilgi Alman kültür tarihini incelemesini de sağlamış, 1932 yılında *Goethe, Bir Dehanın Romanı* çalışması bu ilginin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Goethe'yi Paris'te bulunduğu dönemde Fransızca yazılmış eserlerden incelemiş ve bu kitabıyla Alman Kültür Bakanlığı tarafından madalyayla ödüllendirilmiştir. Aynı yıl Yücel, Mevlana'nın Rubaîlerini Latin alfabesine aktaracaktır.[159] Onun Batı kadar Doğu'nun kültürel değerleriyle ilgilenmesi bir rastlantı sayılmamalıdır. Çünkü bilgi kaynağı salt okul eğitimiyle belirlenmemiş, iki büyük aile dostunun yakın ilgisiyle de biçimlenmiştir. Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Mehmet Celâlettin Dede Efendi'nin oğlu Baki Dede Efendi ile Yücel'in "Hoca Baba" olarak hitap ettiği Şerafettin Yaltkaya

onun düşünce yapısının belirlenmesinde ve Doğu kültürüyle ilgilenmesinde önemli etki yaratmışlardır.[160] Mustafa Baydar'a söylediği şu sözler Doğu ve Batı'ya bakış açısını ortaya koymaktadır:

> Ben Doğu ve Batı diye bir ayrılık görmüyorum. İnsan eseri, insan ruhunun istiyakları, kayguları, korkuları zamana ve zemine göre değişse de özünde bir ayrılık varsa o, tutulan yol ve usuldendir. Garplı kafasının metoduyla duymasak şarklıda bu özü bulmamız güç olurdu. Mesela Mevlâna'nın *Fîhi mâ fîhi* kitabını Goethe'nin *Eckerman'la Konuşmaları* gibi okuyorum. İkinciyi okumaya alışmasam, kimbilir birinciyi şimdikinden daha az başarı ile söktürebilirim.[161]

11 Kasım 1930-3 Mart 1931 tarihleri arasında Mustafa Kemal'in üç buçuk aylık Anadolu seyahatine eşlik eden Hasan Âli Yücel, 1935 yılında İzmir milletvekili olarak Meclis'e girmiş ve politik hayata dahil olmuştur. 1925-1937 yılları arasında *Akşam* gazetesinde çıkan yazılarını 1937 yılında *Pazartesi Konuşmaları* adıyla kitap olarak yayımlayacaktır.[162] Onun eğitim alanındaki donanımı 1938 yılında İnönü Hükümeti'nde Maarif Vekâleti'ne getirilmesiyle siyasi anlamda işlevsellik kazanmıştır. Hasan Âli Yücel'in Maarif vekili olarak görev aldığı süreçte etkinliğini belirleyen bir karakteri ise özellikle edebiyat ve sanatta devletin rolüne olan tartışmasız inancıdır. Daha 1937 yılında kendisiyle yapılan bir ankette sanatın devletleştirilmesi konusundaki tavrını izlemek mümkündür:

> ... Cumhuriyet Halk Partisinin anladığı ve anlattığı "Souple" [esnek] manada sanatın da devletleştirilmesi lüzumuna inanıyorum. Eğer prensipte bu "souplesse" [esneklik] olmasa idi, yani ferdin şahsiyetinin inkişafına mani olacak kayıtlar koymuş ve onun elini ayağını kösteklemiş bir devletcilik prensibi ileri sürülse idi, bunu sanat için çok muzir görürdüm. Çünkü sanat, hürriyet isteyen bir dimağ çalışmasıdır. Sanatın özü yaratıcılıktır... Bizde, her sahada, devletciliği ferdi ve ferdin teşebbüslerini meflûc [felç olmuş] bir hale getirmeksizin devlet himaye otoritesinin yine cemiyet lehine ve menfaatine müdahalesi tarzında görülmesi o kadar yerinde olur. Bu itibarla sanatın devletleştirilmesi demek, bizdeki sanat

> mensuplarının eser verme hususunda şahsiyetlerinin inkişafına hizmet edecek tedbirleri devletin alması demektir. Sanat işlerinde devletcilik prensibi ile sanatkârın kendi kendini yetiştirmek düşüncesi, belki size zıt gibi görünmüştür. Halbuki hiç öyle değil...[163]

Hasan Âli Yücel Vekâlet'e gelmeden, 1938 yılının Mayıs ayında yayımladığı *İçten-Dıştan* kitabında kültürel alana bakış açısının ana hatlarını ortaya koymuştur. Kitap çeşitli makalelerden oluşan bir derleme niteliğindedir ve ilk yazı "İç ve Dış" kavramlarına ayrılmıştır. Yücel kendilerine bir ahlak örneği olarak sunulan ve iç temizliği vurgusu yapan bir derviş hikâyesi anlatarak söze başlar. Kendilerine öğretilen bu anlayışın yanlışlığına ilgi çeker, şeklin özden ayrı bir şey olmadığını, iki kavramın ayrılmaz bir bütün olduğunu belirtir.[164] Hasan Âli Yücel bu birlikteliği imar temasıyla sürdürmüştür. Varlığın bu iki temasını bireyden alarak ulusta izlemek istemiştir. Görkemli Osmanlı saraylarının gerçekte kaç bin Türkün sırtını çökerttiğine, kim bilir kaç vatan çocuğunun rızkından ödendiğine değinirken, şekilde izlenen o mükemmeliyetin zihniyeti açısından kimin için olduğunu sorgulamıştır. Oysaki Cumhuriyet geniş imar hareketiyle ülke insanının yararına, gerçekte içe hizmet etmenin yolunu açmıştır.[165] İç ve dış tanımlamaları bu kez Doğu ve Batı'yı örneklemek için kullanılacaktır. Hasan Âli Yücel Tanzimat'ın yarısı cüppe, yarısı redingot bir uygarlık anlayışından öteye gidemediğini ve şekilde kaldığını belirtirken, gerçekte Batı'yı bir zihniyet biçimi olarak algılamanın gerekliliğini önemle belirtecektir:

> ... bilmeliyiz ki Türk cemiyeti, münasebette bulunduğu garb milletlerinin bugünü bulmak için dün temel koydukları fikirleri bir kalıp halinde değil, bir ruh olarak, bir anlayış, bir görüş olarak kendinde yaratmak mecburiyetindedir. Şark ve garb, bir coğrafya istılahı olmaktan pek daha çok, felsefî duyuşun terimidir. Hayatı prensiplere bağlamak ve ciddî almak, işleri sistemleştirmek ve oluruna bağlamamak... İşte garblının muvaffakiyetlerini doğuran fikrî sebepler. İster sınıf diktatorası, ister ferd idaresinde devlet kudretinin toplanması, isterse demokrat ananeye dayanan eklektik devlet idaresi, bütün bunlardan Garb, koyduğu pren-

siplere yaptığı hareketleri uydurmak sayesindedir ki her şeye rağmen ayakta duruyor... Tanzimat, yarısı cübbe, yarısı redingot bir medeniyet telâkkisinden ileriye geçemedi. Onun kültür anlayışı Sultanî mektebiyle Kurşunlu medreseyi yan yana tutmaktan kurtulamadı. Bu anlayışla rönesansımız ancak içinde yaşadığımız yıllara kadar geri kaldı... Bunun içindir ki, Kemalizmin, başlıca hayat şiarı müsbet ilimdir. Müsbet ilim anlayışının yayımı ve onun hayata tatbikinin kuvvetlenmesi, Türk milletinin müstakbel inkişaf ve saadetini tayin edecek en mühim bir hâdisedir. Bizim için şark ve garb, bir mazi davâsı değil, ancak hal ve istikbal meselesidir.[166]

Hasan Âli bu yönsemede ölçünün uluslararası olmaktan geçtiğini düşünmektedir. Ulusal değerlerin ancak uluslararası düzeyde, insanlığın müşterek malı haline gelmesiyle değerleneceğinin altını çizmiştir. Bu anlamda o da Mustafa Kemal gibi kültür ve uygarlık ayrımını gereksiz bulur.[167] Hasan Âli Yücel bu birikim ve bakış açısıyla 1938'den başlayarak Türkiye'de edebiyat, sanat ve kültür alanının biçimlenmesinde aktif rol oynamıştır.

Neşriyat Kongresi ve Maarif Şûrası'nda Hümanizma

Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye insanının akılcı bir zihniyetle buluşturulması çabasında eğitim ve yayın politikalarına önemli bir işlev yüklendiği bilinir. 1928 Alfabe Devrimi ve devrimin ardından 1929 yılında "Ulus Mektepleri" yoluyla başlatılan okuma-yazma seferberliği insana özgü değerlerin yine insana iade edilmesi yönündeki çabalardandır. Okuryazarlıktaki artış aynı zamanda Türkiye insanının gelişimini motive eden yayın politikasıyla da devam eder. Müteferrika'nın 1729 yılında yayımladığı *Vankulu Lugatı*'ndan 1928'e kadar gelinen 199 yıllık süre içinde yayımlanan kitap sayısı 30.000 dolayındayken, 1928-1938 yılları arasında basılan kitap sayısının on yılda 16.063'ü bulması bu çabanın somut bir göstergesi olur.[168]

Cumhuriyet dönemi hükümetleri kitabın sayısı kadar niteliği üzerine de duyarlıdır. Özellikle mistisizme açık, Kemalist iktidarın

deyimiyle hurafelerle dolu her türlü yayının ülke genelinde okuyucu bulması olabildiğince engellenmeye çalışılmıştır. Daha Cumhuriyet'in ilk yıllarında Maarif Vekâleti tarafından akılcılık ve pozitivizme ilişkin kitapların basıldığı bilinmektedir. Kant üzerine Mehmet Emin Bey'in (Erişirgil) *Kant ve Felsefesi* kitabı ile yine Descartes'ın *Discours sur la Méthode* kitabı Mustafa Kemal'in isteğiyle *Usul Hakkında Nutuk* adıyla çevrilip yayımlanır.[169]

1930'lı yıllarda Türkiye halkını akılcı zihniyetten uzaklaştırdığı düşünülen tüm yayınlara karşı savaş açılır. Özellikle ülke genelinde tirajı 50.000'e varan aşkla bezenmiş mistik halk kitaplarının pozitif bir anlayışla yeniden ele alınması 1937 yılının en önemli uğraşlarından olur. Tek parti iktidarı dinselliği ve gericiliği telkin ettikleri kanısıyla, *Kerbela Şehidleri*, *Hazreti Ali Devler Peşinde*, *Tabirname*, *Ejder Kalesi* gibi kitaplara karşı ciddi bir mücadele başlatmıştır. Ancak bu yayınların toptan yasaklanması yoluna gidilmez, modernizasyonu sağlanmaya çalışılır. Kitapların çağın ve devrimin değerleriyle uyumlulaştırılması için bir yarışma bile düzenlenir. *Aşık Garip*, *Köroğlu*, *Ferhad ile Şirin*, *Leyla ile Mecnun*, *Tahir ile Zühre*, *Şahmeran*, *Kerem ile Aslı* ve *Nasrettin Hoca* gibi kitapların metafizik içerikleri değiştirilerek, devletin benimsediği değerler doğrultusunda yeniden yazılmaları sağlanır. Hatta dönem hükümetleri ideolojiyle uyumlu yeni Karagöz-Hacivat hikâyeleri yazdırarak devrimin içselleşmesini sağlamaya çalışmışlardır. Akılcılık yolundaki çabalardan biri de, halka gündelik yaşamında doğrudan fayda sağlayacak sağlık, ekonomi, tarım vb. alanlardaki basit halk kitaplarının halkın kullanımına sunulmasıdır.[170]

1939 yılında toplanan Birinci Neşriyat Kongresi Türkiye'nin ilk yayın kongresi olma özelliğine sahiptir. 2 Mayıs 1939 tarihinde Hasan Âli Yücel'in Maarif Vekâleti'ne getirilmesinin hemen ardından toplanma kararı alınır. Kongrede Türkiye'de okuma alışkanlığının geliştirilmesinin gerekliliği üzerinde önemle durulur ve Neşriyat Kongresi'nin yapacağı işler sıralanır:

> Resmi ve özel yayın teşkilatlarını gerek sermaye gerekse yardımla güçlendirmek, dilimize tercüme edilecek klasik eserlerin en gereklilerinin

yıllara göre bir programını yapmak, orta öğretim çağındaki gençler için yazdırılması gerekli eserlerin belirlenmesi, çocuk edebiyatının kısa bir süre içinde vücuda getirilmesi, halk için yayın çalışmalarına hız vermek, yazma ve basma kitapların Latin abecesine çevrilerek yeniden basılmalarının sağlanması...[171]

Birinci Neşriyat Kongresi 2 Mayıs 1939 tarihinde İsmet İnönü Kız Enstitüsü'nün konferans salonunda toplanmış ve 5 Mayıs 1939 tarihine kadar çalışmalarını sürdürmüştür. Başvekil Refik Saydam'ın kongreyi açış nutkunun ardından kürsüye gelen Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, konuşmasında, kongrenin yalnız yayın işleriyle değil, ülkenin bütün düşünce hayatını ilgilendiren ihtiyaçlarıyla uğraşacağını belirtmiştir. Kongre bu anlamda, çağdaş dünyanın kültür kaynaklarının çeviri yöntemiyle ülke insanının duygu ve düşüncesine aktarılması misyonunu yükleneceğinin işaretini verir. Hasan Âli Yücel, Batı kültür ve düşünce dünyasının seçkin bir parçası olma kararlılığındaki Cumhuriyet Türkiyesi'nin uygar dünyanın eski ve yeni ürünlerini kendi diline çevirerek, kendi benliğini geliştirmek zorunda olduğunu açıklar. Cumhuriyet hükümetlerinin eğitime verdikleri önemi dönem bütçesindeki artışlarla ortaya koyan Yücel, 1939 bütçesinde yayın işlerine ayrılan payın on beş bin liradan elli bin liraya çıkarıldığını belirtmiştir.[172]

Kongrede özellikle çeviri etkinliği üzerine Hasan Âli Yücel'in söylediği sözler Batı kültürü ve bu kültüre ait üretimlerle buluşulacağının ifadesidir:

> Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye, medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsüllerini kendi diline çevirmek ve alemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek mecburiyetindedir. Bu mecburiyet, bizi geniş bir tercüme seferberliğine davet ediyor. Bunu nasıl yapacağız? Neleri tercüme etmeliyiz ve hangi sıra ile nasıl bir yoldan bu işleri başarmalıyız? Bugün, bütün iyi niyetlere rağmen, elde muayyen bir program bulunmayışı yüzünden bu yolda heba olan emeklere ve paralara acımıyor muyuz?..[173]

17-29 Temmuz 1939 tarihleri arasında toplanan Birinci Maarif Şûrası'nda ise hümanizmaya yönelme konusunda Neşriyat Kongresi'nden daha net bir tutum izlenmiştir. Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in açılış konuşması, özellikle de "lise" eğitiminin hümanist anlayışın yerleştirileceği bir öğretim evresi olarak düşünüldüğünü göstermektedir:

> Lise meselesine gelince; müsbet ilim zihniyetinin, millî kültürün ve millî kültür tekevvünü [oluşumu] içinde humanizm ruhunun hal ve istikbalini bu müessese tayin edecektir. Bu düşünce iledir ki birinci kabinesinin Millet Meclisinde okuduğu program nutkunda Sayın Başvekilim Dr. Refik Saydam, liselerimizi keyfiyetçe yükseltmek mecburiyetinde ve dileğinde olduğumuzu bilhassa tebarüz ettirmişlerdi. Bu itibarla yüksek tahsile temel olacak umumî kültürü vermek ve münevver sınıfı yetiştirmekle mükellef olan bu müesseselerimizde randımanı kıymetlendirmek, ısrarla takip edeceğimiz bir gayedir.[174]

Hasan Âli Yücel konuşmasının devamında ileri memleketler olarak gösterdiği ülkelerdeki lise eğitimine değinmiş, Türk liselerinde ders saatlerinin yoğunluğuna karşın ileri ülkelerde tam tersine okuma günlerinin fazlalığına ilgi çekmiştir. Öte yandan, onlardaki önemli bir farklılık ikinci bir yabancı dil, Latince ve Yunanca gibi derslerdir. Yücel'e göre, ders saati yoğunluğu öğretmeni konferansçı, öğrenciyi ise ezberci bir hale getirmektedir.[175] Yücel konuşmasında liselere hümanizma kültürünün nasıl yerleştirileceği ve programlara Latince ve Yunanca derslerinin ne şekilde ekleneceği konularına değinmemiştir. Bu kapsamdaki tartışma Ortaöğretim Komisyonu'nun çalışmaları sırasında ortaya çıkmıştır. Tartışmaya yol açan Maarif Vekilliği Teftiş Heyeti Reisi Cevat Dursunoğlu'nun Hasan Âli Yücel'e atıfta bulunarak yaptığı konuşmasıdır. Dursunoğlu'na göre, şûrada liselerin temel görevi, genel kültürü tamamlanmış insan yetiştirmek olarak kabul edilmişti. Aynı zamanda bu kültürün Batı medeniyetine dönmekle edinileceği konusunda ortaklaşılmıştı. İşte bu amacın gerçekleşmesi için bunun yöntemlerinin alınması konusunda da gereken yapılmalıydı:

... Atatürk inkılâbı, büyük bir tarih dönümü yapmıştır. Bu dönüm de izaha hacet yok, İslâm medeniyeti ve şark medeniyeti adını verdiğimiz medeniyet zümresi içinden çıkarak, garp medeniyeti zümresi içine girmiş olmamızdır... Atatürk nutuklarından birinde bu zümre değiştirmesine işaret ederek: "Avrupanın hududu, bizim şarkımızdan başlar" demişti. Yani artık Garbe teveccüh etmiyoruz, Garp medeniyeti içindeyiz... bir taraftan bu kültürün ana kaynağına gitmek, diğer taraftan kendi ana kaynağımızla bu müstakbel inkişafa kendi rengimizi vermek. Bu kültürün ana kaynağının kadim humanism olduğunu hepimiz biliyoruz. Humanism fikrinin anlaşılması, yayılması, bu kültür içindeki milletlerin yürüdükleri yoldan olabilecektir. Bunun vasıtası Lâtince ve Grekçe tedrisattır. Bu ana kaynağa ancak bu iki klâsik ölü dilden gidilir. Ben burada dâvanın hallini teklif ediyorum...[176]

Cevat Dursunoğlu'nun teklifi Gazi Terbiye Enstitüsü matematik öğretmeni Nuri Kurtulmuş tarafından sert bir eleştiriyle karşılanmış, hatta bu eleştiri, oturumun yöneticisi Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in aynı sertlikle Nuri Bey'e yanıt vermesiyle sonuçlanmıştır. Nuri Bey'e göre, bir milletin medeniyetini değiştirmek şûranın görevleri arasında değildi. Öte yandan, yaşadığı dönemde Avrupa ahlaki bir çöküntü içinde bulunmaktaydı. Bu koşullarda Batı medeniyetinin toptan benimsenmesi Nuri Kurtulmuş tarafından ciddi bir sorun olarak görülmüştü:

Lise meselesi mevzuubahs olurken birdenbire bir milletin kültür ve medeniyetini değiştirmek davası karşısında kaldık. Bir arkadaşımız Lâtinceyi ve Grekçeyi ortaya attı. Bu gayet mühim ve muğlak bir meseledir. Bu yalnızca Şûranın işi değildir. Bir medeniyetten diğer medeniyete geçmek, benim kanaatimce öyle kolay ve akşamdan sabaha hallolunacak bir iş değildir. Meselâ ben diyebilirim ki bugünkü Avrupa ıstırap içindedir, ahlâkı bozuktur. Orada kriz moral vardır, kriz entellektüel vardır. Bugün Avrupa milletleri âdeta birbirlerini yok edecek kadar karşı karşıya gelmişlerdir. Belki birbirlerini imha edeceklerdir. Belki temeli lâtin ve grek kültürü olan bu medeniyet mahvolacaktır: Ben bunu söylerim ve kimse bunu söylemekten beni menedemez.[177]

Nuri Bey'in sözleri karşısında Hasan Âli Yücel bir öğretmenden bu düşünceleri duymayı beklemediğini söyleyerek, hümanizma ve medeniyet konularının Maarif Şûrası'nda tartışılamayacaksa hiçbir yerde tartışılamayacağım ifade etmiştir. Yücel, Nuri Bey'in bu tutumunu insanlıktan korkmak olarak yorumlayacaktır:

> ... Sonra liseyi tarif ediyoruz; bütün dünyaca, Alman ve Fransızlara göre değil, insaniyetin müşterek malı olan bir müessese olarak onun mahiyetini belirliyoruz. Onun şahsi ve milli tarafını da, müşterek ve milletlerarası vasfı mevzuubahs olduğu zaman elbette söylemek mecburiyetindeyiz. Benim babam vardır diye başkalarının babalarını, alelıtlak baba fikrini tetkik etmekten kim kimi menedebilir?.. Sonra hümanizma... Ne korkuyorsunuz benim sözümden! İnsanlıktan korkulur mu? (Alkışlar) İnsanlığın nerede meyvası varsa orada bizim ellerimiz ve dudaklarımız var. Biz milliyetçiliği böyle düşünüyoruz. Niçin korkuyorsunuz iyi ve güzel bir şeyi almaktan ve doğru bir şey söylemekten?.. Hepiniz görüyorsunuz ki burada azami hürriyet havası içinde konuşmaktasınız (Alkışlar)... Benim fena gördüğüm şey, hürriyeti kendine hasrederek diğerlerinin, kendi gibi olan insanlardan mürekkep bir heyetin hürriyetini tanımamak geriliğidir...[178]

Üçüncü oturumun bu tartışmalı gündemi Hasan Âli Yücel'in başkanlığındaki dördüncü oturumda da devam etmiştir. Dr. Saim Ali Dilemre,[179] Antikite, Grek, Roma kaynaklarıyla, hümanizmanın liselerde nasıl okutulacağını sormuş, hümanizma için sınırsızca Batı'ya gitmeyi öngören anlayışa karşı, hümanizmanın Doğu'da da olduğunu ifade ederek tavır almıştır. Dilemre'ye göre, klasik lise eğitiminin amacı net olarak belirlenmelidir. Bu eğitimin edebiyat için mi yoksa felsefi eğitim için mi düşünüldüğü şûra tarafından yanıtlanmalıdır. Bu soruların yanıtlarını şûradan talep eden Dilemre, sonuçta her ne sebeple olursa olsun liselere Latince ve Yunanca derslerinin konulmasının karşısında olduğunu belirtmiştir.[180]

Tartışmaya katılan İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi profesörü Ernest Hirsch ise hümanist eğitimin zorluklarına değinecektir. Kendisinin dokuz yıl boyunca haftada sekiz saat Latince dersi aldığını, niteliği açısından çok zor olan bu eğitimin orta eğitimdeki "vasat" öğrencilerle yürümesinin imkânsızlığını açıklamıştır.

Hirsch'e göre, hümanist eğitim için öncelikle ortaöğretimin kalitesini yükseltecek ders programı hazırlamak zorunludur.[181]

Tartışmaya İsmail Hakkı Bey, Nuri Kurtulmuş ve Halil Vedat Fıratlı da katılmıştır. Oturumda Nuri Kurtulmuş yumuşatmış olduğu üslubuyla karşı çıkışının hümanist eğitim konusunun programda yer almamasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Belki de oturumun en anlamlı görüşü Maarif Vekilliği müfettişlerinden Halil Vedat Bey'den gelmiştir. Halil Bey tartışmanın millilik kavramından kaynaklı olarak ortaya çıktığını düşünmektedir ve hümanizma yerine milli kaynaklara eğilmenin gerekliliğini söyleyenlere yanıt verme ihtiyacını duymuştur. Ona göre, milli kaynaklara toplumsal yöntemler dışında ulaşılması mümkün değildir, milli olan aynı zamanda "beşeri" de olmak zorundadır. Bu açıdan Baki, Fuzuli, Nedim ve Nabi'nin de değerleri aynı Latin ve Yunan eserleri gibi sorgulanmalı, bütün eğitim sisteminde akılcı ve insana ait kaynaklara doğru yol alınmalıdır:

> Liselerde lâtince ve yunanca okutulması meselesi de bence, bu lise mefhumu içinde toplanır. Liselerde okunan lâtince ve yunanca rönesansla Avrupada teşekkül eden hür zihniyetin vasıtalarıdır. Bu iki dil, çocukları bugünkü medeniyetin kaynaklarına, eski Yunan ve Roma medeniyetinin kaynaklarına götürecektir. Vasıta aslın yerini tutmaz. Fakat asla erişmek için vasıtaya muhtacız. Klâsik lise, mutlaka bu vasıtalara muhtaç olacaktır... Lise ve üniversitelerimiz rengini millî kaynaklarımızdan alacaktır. Fakat bu millî kaynaklara ancak beşeri metotlarla gidilir. Baki lise talebesine ne verebilir? Baki'nin millî veya beşerî tarafı nedir? Bu büyük divan şairimiz Türk milletinden ne almış ve Türk milletine ne bırakmıştır? Dört adet mısra... Bir profesör, "çok şey bırakmıştır" dedi. Hayır, hiç birşey bırakmamıştır. Ne var bizde? Bizde çok büyük birşey var: Türk var... Biz de, hür tefekkürle rasyonel olarak kendi kaynaklarımızı bilmek mecburiyetindeyiz. Bu kaynaklar Fuzuli değildir. Nedim değildir. Nabi değildir. İnsanî tefekkürden tamamen ayrı olan bu oyuncakları çocuklarımıza öğretmemeliyiz. Şekspir büyük sanatkârdır. Çünkü eserleri bize yüksek tahassüs ve tefekkürü verir; çünkü bütün eserlerinde İngilizi, fakat kelime oyunu içinde değil, beşeri bir tarzda ve beşeri bir tarzda olduğu için de her milletin malı olarak verir. Liselerimiz, bu olduğu zaman, yâni

> vasıtamız, usulümüz, zihniyetimiz beşerî, mevzuumuz Türk milleti olduğu zaman, hakiki değerini bulmuş olacaktır.[182]

Birinci Maarif Şûrası'nda olduğu gibi 1943 yılındaki İkinci Maarif Şûrası'nda da Hasan Âli Yücel yönelinecek uygarlık alanını açıkça ortaya koyacaktır. Ortaöğretim kitaplarının yenilenmesi içerikli konuşmasında tarih ders programının üç temelden kaynak alması gereğine ilgi çekmiştir. Bunlar; Türk milletinin köklü ve geniş bir tarihe sahip olduğuna vurgu, Batı medeniyetine olan ilgi sonucu bu ülkelerin tarihinin ayrıntılı olarak öğretilmesi ve Cumhuriyet ve devrim tarihinin çok geniş olarak okutulması gerekliliğidir.[183]

Klasik Eğitim Üzerine

Üzerine yapılan yoğun tartışmalara karşın liselerde klasik eğitim verilmesi konusunda Birinci Maarif Şûrası'nda bir karar alınamamıştır. Bunun için 1940 yılını beklemek gerekecektir. Bununla birlikte Birinci Maarif Şûrası toplanmadan üç yıl önce, 1936 yılında yükseköğretimde klasik eğitime geçiş için adımlar atılmıştır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bünyesinde Yunan, Latin Dili ve Edebiyatı kürsülerinin açılması klasik evrene olan ilginin yükseköğretim düzeyinde biçimlenmesi amacını taşıyordu.[184] Fakültenin kuruluş kanunu 22 Haziran 1935 tarihinde 2035 sayılı resmi gazetede yayımlanmış, öğrenci alımına ise 1936 yılında başlanmıştır. Afetinan 9 Ocak 1936 tarihinde Ankara Halkevi salonunda "Tarihe Giriş" başlıklı sunuşuyla fakültenin açılış dersini vermiştir. Konuşmasında fakültenin kuruluş hazırlıkları içinde dil konusuna verilen önemi şöyle açıklamıştır:

> Fakültenin adına Dil kısmının eklenmesi ise, yine hazırlık safhalarının ikinci merhalesindedir. Dil meselesinde Atatürk'ün gayesi iki cepheli idi. 1- Evvelâ Türk ve Türkiye tarihine kaynaklık edecek bütün eski dillerin öğretimi ve tetkik merkezleri Fakültede kurulmalı ve bu maksatla yabancı uzmanlar kendi memleketimizde, Türk talebelerini bu çeşitli kollarda yetiştirmeli idi. Bunun için Orta-Asya Türk tarihi ile ilgili Çinceden başla-

yarak, Sinoloji, Hindoloji, Sümeroloji, Hititoloji, Hungaroloji'den gayrı klâsik dillerden Lâtince, Yunanca, Arapça ve Farsça kürsüleri, Fakülte kuruluş programında yer almış bulunuyordu... Atatürk bu meselelere bilhassa çok önem verdiği için, Fakülte kuruluş programında bütün bu dillerin ayrı ayrı yeri olmuştur. Böylelikle bütün bu kolların enstitüleri, profesöründen talebesine kadar, kurulmalı kütüphaneleri olmalı ve Ankara Fakültesi bu bakımdan "humanitaire" bir zihniyetin hâkim olacağı bir ilim merkezi haline gelmeli idi. Çünkü XX. Asrın *hümanist* cereyanının, ana kaynakları bunlardan çıkacağı muhakkaktı...[185]

1940'lı yıllarda İngiliz Filolojisi öğrencisi iken İstanbul'daki Klasik Filoloji bölümüne geçen Müzehher Erim ise Klasik Filoloji kürsüsünün Ankara ve İstanbul'da kuruluşunu ve gelişimini şöyle anlatmaktadır:

Klâsik filoloji, Türkiye üniversitelerinde bir bölüm olarak ilk kez, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde kuruldu... Bu fakülte -ve diğer bazı fakültelerle konservatuvar- Ulu Önder Atatürk'ün emriyle kurulmuştur. Sözkonusu fakülte 1935 yılının sonunda, birkaç bölüm olarak kuruluyor. Bu arada hocamız Hamit Dereli Avrupa'dan dönüyor. Orada öğrenim görürken Lâtince de öğrenmiştir. Gene Atatürk'ün öncülüğünde, Hamit Dereli'nin teşvikiyle Klâsik Filoloji, Fransız Filoloji'sine bağlı olarak kuruluyor (yıl 1936). On kadar öğrenci bu bölüme geçiyorlar. Hamit Dereli ve o sıralar İstanbul Üniversitesi'nden Ankara Üniversitesi'ne geçen Prof. Fazıl Nazmi Rükûn de, yatılı öğrencilere Lâtince dersleri veriyorlar. 1936-37 ders yılında Alman hoca Prof. Dr. Georg[e] Rohde geliyor ve böylece Yunanca dersleri de başlıyor. İstanbul'da Romanoloji (yani Fransız filolojisi) yapmış olan Azra Erhat 1937-38 ders yılında asistan olarak Dil-Tarih'te görev alıyor. Daha sonra da Suat, Samim Sinanoğlu kardeşler Dil-Tarih'ten mezun olduktan sonra asistan oluyorlar (Suat Sinanoğlu Eski Yunanca; Samim Sinanoğlu Lâtince elemanı olarak). 1950'lerde Prof. Rohde Almanya'ya dönüyor. Birkaç yıl sonra Suat Sinanoğlu profesör oluyor. 1959'da Samim Sinanoğlu profesörlüğe yükseltiliyor. 1960'ta Ankara'daki Klâsik Filoloji Bölümü ikiye bölünüyor; Yunan Dili ve Edebiyatı, Lâtin Dili ve Edebiyatı olarak... İstanbul'daki Klâsik Filoloji 1942-1943 ders yılında, yalnızca Lâtince olarak

> başladı... Hocamız, Oxford Üniversitesi'nden ünlü Roma tarihçisi... Prof. Dr. Ronald Syme idi... Prof. Syme ben dördüncü sınıftayken, 1945 yılı sonunda ayrıldı. 1943-44 ders yılı başında İrlandalı Prof. Oliver Davies geldi, onunla Eski Yunancaya başladık. 1944'te Cambridge'ten gelen George Ewart Bean, hem Eski Yunanca hem de Lâtince dersler vermeye başladı. Sonradan üniversitemizde "profesör" unvanına lâyık görülen George Bean uzun yıllar bizimle kaldı... Bu arada 1943'te Faruk Zeki Perek Lâtince hocası olarak; ondan bir yıl kadar sonra da Zafer Taşlıklıoğlu, Eski Yunanca hocası olarak Ankara Dil-Tarih'ten naklen aramıza katılıp ders vermeye başlamışlardı... 1955'te Belçikalı Prof. Paul Moraux beş yıl için bölümümüze geldi. Gerek öğretim gerekse diğer etkinlikler onun zamanında yeni bir canlılık kazandı.[186]

Azra Erhat, 1935 yılında Maarif Vekâleti Yüksek Öğretim Müdürü Cevat Dursunoğlu'nun çağrısı üzerine Klasik Filoloji kürsüsüne George Rohde'nin getirildiğini anlatır. Hitler Almanyası'ndan kaçarak Türkiye'ye sığınan Rohde'nin kısa zamanda bölümde geniş bir kitaplıkla, Latin ve Yunan edebiyatı ve tarihini içeren bir programı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Erhat, gerçekte klasik filoloji eğitimine ilişkin çok önemli bir noktaya ilgi çekmiştir; o da klasik filoloji alanının gerçekte "Eski Anadolu Enstitüsü" adıyla anılan bir alanın parçası olarak kurgulanmış olduğudur:

> ... O yıllarda Sümeroloji, Hititoloji, Antropoloji, Arkeoloji ve Klâsik Filoloji bölümlerini toplu bir araştırma çerçevesini içine alan bir "Eski Anadolu Enstitüsü" kurmak söz konusu olmuştu. Klâsik Filoloji bu Enstitü'nün içinde hem Anadolu'nun eski kültürlerinin araştırılmasında yardımcı olacak, hem de lâtince ve yunanca öğretimiyle Fakültenin gerek tarih bilimi kollarına, gerekse modern dil ve edebiyat bölümlerine klâsik dil bilgilerini sağlayacaktı. Bu bölümden beklenen çok yönlü yarar Fakülte programında kendisine ayrılan ders saatleriyle belli olduğu gibi, Eylül 1937'de İstanbul Dolmabahçe sarayında toplanan İkinci Türk Tarih Kongresinde Prof. Rohde'nin verdiği "Roma ve Anadolu Ana Tanrıçası" konulu tebliğle de dile gelmekteydi. Klâsik Filoloji epigrafinin de, karşılaştırmalı mitolojinin de ana hatlarının öğretildiği bir bölüm olmalıydı, netekim birçok yıllar süresince bu geniş kapsamlı görevini yerine getirdi.[187]

Bedrettin Tuncel de klasik evrene olan ilginin Anadolu ekseninde olduğu tezini savunmuştur. Tuncel, klasik filolojinin kendi kendine yeterli bir disiplin olarak kurulmadığını, bu disiplinin Cumhuriyetçi kadrolar tarafından Anadolu uygarlığını araştırmaya yardımcı olması amacıyla öğretilmeye çalışıldığını ifade etmiştir.[188] Suat Sinanoğlu'nun bu teze katılmadığı anlaşılmaktadır. Sinanoğlu, Mustafa Kemal tarafından kurdurulan fakültede Yunan ve Latin dili ve edebiyatına önem verilmesinin salt Anadolu tarihine ışık tutma amacı taşımadığını, aynı zamanda gerçek anlamda klasik evrene duyulan ilginin bir göstergesi olduğunu ifade eder.[189]

Bu dönemde Yahya Kemal ve Yakup Kadri'nin ektiği tohumlarla Anadolu'da Yunan ve Latin kültürünü bulmaya dönük akademik uğraşlar belirmiştir. *Tercüme* dergisinde bu kapsamda çokça yazı kaleme alınmıştır. Örneğin Ankara Üniversitesi doçentlerinden Halil Demircioğlu, Hellen kültürünün bütün dönemlerine ait eserleri barındıran biricik coğrafyanın Anadolu olduğunu, bu anlamda Anadolu'yu anlamak için Hellen kültürünü bilmenin zorunluluğunu ifade etmiştir.[190] Tek parti döneminde CHP'nin aydınlara çeşitli görevler yüklediği bilinmektedir. İşte Demircioğlu, 1945 yılında Ankara Üniversitesi Haftası münasebetiyle düzenlenen Gaziantep ve Urfa'yı kapsayan geziye katılmış ve "Türkiye'de Hümanizma" başlıklı bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında Doğu kültüründen gelen etkilerle Hellenlerin yeni bir uygarlık alanı yarattıklarını, Hellen kültürünün öneminin Doğu'nun kalıplaşmış, gerçekte taşlaşmakta olan anlayışını ölümden kurtarması olduğunu ifade etmiştir. Bu yeni kültürü kendinden öncekilerden ayıran en önemli özellik ise insanoğluna olan yaklaşım biçimi olmuştur. Demircioğlu'na göre, Hellenler insanoğlunu ilk defa "insan" olarak görmüşlerdir.[191] Özellikle Yunan eğitim sistemi *paideia*'ya ilgi çeken Demircioğlu bu eğitim sisteminin mükemmel insanı yetiştirmeyi amaçlayan zihniyetinin uygarlıkları taşlaşmaktan kurtardığına ilgi çekmiştir:

> Terbiye: Eğitim kelimesini hemen her milletin lûgat kitabında görürüz. Fakat Helenlerde başka bir kelime var: Formasyon (formation) deyebi-

> leceğimiz "Paideia" kelimesi. Helenler bununla insana şekil verme gibi bir şey kastederler. Biliyoruz ki eski şarktan beri her Kavim ve millet insan evlâdını cemiyet içinde faydalı bir uzuv haline koymağa çalışmıştır. Fakat bu eğitim işinde Helenleri bütün diğerlerinden ayıran bir hususiyet var: Onlar bu işi insan iradesinden, tipinden, bedenî-ruhî bir mükemmeliyetin (Arete) içinden ele almışlardır. Yani Helenler tıpkı bir heykelcinin şekilsiz bir taşı kendi istediği en mükemmel şekle sokması gibi bir şey yapmışlardır. Çünkü onlar insanı daima bir bütün olarak görmüşlerdir ve onun eğitimini bu bütünle bir münasebet içine sokmuşlardır. Böylece onlar bütün olarak hakikî insan ferdini[n] de ilk yaratıcıları oldular... Hülâsa görülüyor ki Helenler tam ve bütün "insan"ı ilk forme eden kişiler oldular. Bu vasıf onları bütün kendilerinden evvelkilerden ayırıyor ve böylece onları eski garp medeniyet ve kültürünün sembolü haline getirerek ... yeni garp, bugünkü batı medeniyet ve kültürünün de kaynağı yapmış oluyor...[192]

Demircioğlu Batı medeniyetine girmiş bütün ulusların kendi rönesansını ve hümanizmasını oluşturmak zorunda kaldığını, bunun da ancak "helleno-santrik" çizgide gelişebileceğini ifade eder. Ona göre, Batı uygarlığına salt maddi uygarlığı alarak değil, Yunan zihniyetini özümseyerek girilebilecektir. Bunun insanlığa doğru yürümek olduğunu belirtir.[193] Demircioğlu'nun aynı zamanda klasik dil eğitiminin gerekliliği üzerine yayınları da bulunmaktadır. "Bizde Lâtince Öğrenimi ve Öğretimi Hakkında" başlıklı makalesinde yeniden doğuşu gerçekleştirmek için klasik dillerin öğrenilmesini koşul olarak sunmuş, Türkiye açısından da klasik dillerin Türk Devrimi'nin önemli davalarından biri olduğuna dikkat çekmiştir.[194]

Demircioğlu gibi George Rohde de özellikle Anadolu coğrafyasında Yunan ve Roma kültür mirası üzerine yayımladığı akademik çalışmalarla dolaylı yoldan da olsa bu kapsamdaki eğitimin gerekliliğini dile getirmişti.[195] 1955 yılında Türkiye'ye gelen Paul Moraux, Klasik Filoloji Kürsüsü'nün uzun dönem başında olan George Rohde'yi anma toplantısındaki konuşmasında Türkiye'nin o günkü düşün atmosferini yabancı bir gözlemci olarak şöyle yorumlamıştır:

> Şans eseri olarak o zamanki koşullar, bir tür hümanist düşünüş biçimini yaratmak için son derece uygundu. Düşün adamları, Atatürk'ün bütün alanlarda aynı biçimde etkin girişimleriyle sarsılmış, onun kararlı ve tümüyle Batı'ya yönelik kültür programını kabul etmişlerdi.[196]

Yükseköğretim düzeyindeki bu çalışmalar bir yana, ortaöğretim açısından bu alana ilgi ancak 1940 yılına gelindiğinde başlayabilmiştir. Hasan Âli Yücel, 1939 yılında Maarif Şûrası'nda bir karar alınmamasına karşın birkaç lisede klasik kolun kurulmasını sağlamıştır. Bu kol ortaöğretimin genel yapısını bütünüyle zorlamadan liselerde Latincenin öğrenilmesine olanak vermiştir.

Klasik şubede verilen eğitime bakıldığında dil, tarih disiplinleri açısından diğer liselerle farklılaşan bir ders programının bulunduğu görülmektedir. Klasik liselerde haftada beş saat Latince eğitimi yapılmış, bitirme sınavlarında verilen Latince eğitimiyle orantılı sorular sorulmuştur. Maarif Vekâleti klasik şubenin Latince eğitimine fayda sağlayacak bir Türkçe gramer kitabı hazırlamıştır. Bu liselerde verilen tarih eğitiminin de diğerlerine oranla farklılaştığı izlenmiştir. Klasik liselerin üçüncü sınıfına ait ders programında diğer liselerin programı aynen uygulanmış, ancak ders yılının üçte biri ilkçağ tarihine, üçte ikisi Ege, Yunan ve Roma dönemlerine ayrılmıştır. Özellikle de bu dönemlerin düşünce ve sanat hareketleriyle, mitolojisinin genişletilerek okutulması öngörülmüştür. Bunun dışında antik Yunan ve Latine yöneliş salt klasik liselere özgü olmamış, 1943 yılından başlayarak diğer liselerin tarih ders programlarında bu alana geniş yer verilmiştir. Edebiyat dersi açısından bakıldığında da benzer bir durum vardır. Klasik liselerde Türkçe diğerlerinde olduğu gibi aynı biçimde okutulmuştur. Ancak, okuma saatlerinde öğrencilerden biri sözlü diğeri yazılı olmak üzere iki kitabı taraması istenmiş ve kitap tanıtımlarında başarı gösteren öğrencilerin Vekâlet tarafından ödüllendirileceği klasik liselere tebliğ edilmiştir. Bu kitaplar arasında *Gulliver'in Seyahatleri*, *Hamlet*, *Kral Oidipus* gibi klasikler bulunmaktadır.[197]

Bu kapsamdaki çalışmalardan biri de 1948 yılında klasik kolda Latince öğrenimini kolaylaştırmak için bir ders kitabının yayım-

lanmasıdır. Prof. Dr. George Rohde ile Doç. Dr. Samim Sinanoğlu'nun *Lingua Latina: Lâtince Ders Kitabı I* çalışması Milli Eğitim Bakanlığı yayınları arasında yayımlanmıştır. Yazarların önsözünden kitabın öncelikle klasik liselerde Latince eğitimine yardımcı olmak üzere hazırlandığı, liselerin diğer kollarından üniversiteye gelip Latinceyi esas ya da yardımcı disiplin olarak seçen öğrenciler için de üniversitenin ilk yılında kullanacakları ders kitabı olmasının arzu edildiği anlaşılmaktadır.[198]

Klasik eğitime ilişkin ders programını değerlendiren günümüz araştırmacılarından bir kısmı hümanist kültüre yönelimi Kemalist milliyetçilik anlayışıyla çelişkili bularak eleştirme yolunu seçmiştir. Onlara göre, "... Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi etrafında başlayan bu çalışmalar hümanist kültür anlayışı ve felsefesiyle taban tabana zıttır. Hümanist kültür politikasının ekseni evrensel değerler iken, Atatürk döneminin kültür anlayışı milliliğin her türlü değerlerin üstünde tutulmasıdır."[199] Bu bakış açısına göre, Birinci Maarif Şûrası'nda gündeme gelen klasik eğitim, "millilik ve gayri milliliğin" büyük bir karşıtlıkla aynı potaya yerleştirilmesidir. Şûra üyelerinin karşı çıkmasına ve şûranın bu kapsamda bir karar almamasına karşın klasik lise uygulamasının oldubittiye getirilerek "bir medeniyet projesi" olarak hayata geçirildiği belirtilmiş, 1940'lı yılların ürettiği hümanist kültüre karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir:

> ... bir taraftan milli kültürden bahsedilirken, diğer taraftan Türk kültürünün hümanist Batı Kültürü'ne göre yönlendirileceğinden söz edilmekteydi. Böylece millilikle gayri millilik birbiri ile yan yana getirilip şaşırtıcı bir görüntü ortaya konulmakta ve milli kültür adı altında bütün itirazlara rağmen milli kültürün yerini alacak olan hümanist kültür anlayışı adeta dayatılmaktaydı...[200]

Bu değerlendirme Atatürk dönemi kültür ve eğitim alanının evrensel değerleri yadsıdığı anlamına gelmektedir. Buna karşın bu dönemde Mustafa Kemal'in direktifleriyle oluşturulan *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı kitap incelendiğinde Türk devletlerinin tarihine ayrılan 200 sayfanın ardından en geniş bölümü Anadolu medeniyetlerinin oluşturduğu görülmektedir. Ege Havzası 50, eski

İtalya bölümü 15, Anadolu ise 32 sayfadan oluşmaktadır. *Türk Tarihinin Ana Hatları* 1932 yılında liseler için hazırlanan dört ciltlik tarih kitaplarına kaynaklık etmiştir. Bu kitapların birinci cildi yine eski çağlar tarihine ayrılmıştır. Burada da Anadolu üzerindeki eski Yunan ve Roma mirası bir ideolojik kabullenme olarak yer almaktadır. Öyle ki kitapta Ege havzası 64, Roma 68 ve Anadolu 32 sayfadan oluşan hacimleriyle en geniş bölümler olarak yer bulmuştur. *Liseler İçin Tarih* kitabının bu bağlamdaki bir benzeri de 1933 yılında yayımlanan *Ortamektep İçin Tarih* kitabı olmuştur. Bu kitabın birinci cildi de *Liseler İçin Tarih* kitabının hemen hemen aynıdır.[201] Bu anlamda kitapların içindeki Türk devletlerinin vurgusu ve ilk uygarlık olma gibi ulusal tutunumu güçlendirici tüm öğelerle birlikte, Kemalist iktidar Anadolu'yu biçimlemiş uygarlıkları kendi mirası olarak görmüş, gerçekte bu uygarlıkların doğuşuna kuraklık etkisiyle sürekli göçen Türklerin doğrudan katkıda bulunduğuna vurgu yapılmıştır. Birinci Türk Tarih Kongresi bu tartışmanın örnekleriyle doludur.[202]

Klasik kol 1949 yılında toplanan Milli Eğitim Şûrası'nın haberi ve izni olmadan ve aynı zamanda klasik kol komisyonunun önerileri dikkate alınmadan kapatılmıştır. Sinanoğlu, klasik kol öğrencilerine üniversiteye girişte hiçbir ayrıcalık tanınmamasına karşın, bu liselerin büyük ilgi gördüğünü ifade etmektedir. Kapatılmasının nedenini ise bakanlığın kolun önemini anlamamış olmasına, bazı lise müdür ve öğretmenlerinin ise ideolojik gerekçelerle bu eğitime cephe almalarına bağlamaktadır.[203] Sinanoğlu sonuç olarak klasik lisenin Avrupa'daki işlevinde olduğu üzere temelde laikliği canlı tutmak amacında bulunduğunu ve bu açıdan da hedef konumuna geldiğine dikkat çekmiştir:

> Kuşkusuz klasik okulun Avrupa'daki işlevinin ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Çünkü bunun şimdiye kadar açıklıkla saptanmadığı anlaşılıyor; öyle olmasa, yararcı ya da modernist akımın başlattığı saldırı karşısında klasik okul yok olma tehlikesi geçirmezdi. Avrupa bu eski öğretim kurumuna kuramsal bir inançtan çok gelenekçiliği yüzünden sadık kalmıştır. Fakat Avrupa'da klasik lisenin tarihsel bir işlevi olduğundan, bunun da laik bilinci kökleştirmek, kökleştirdikten sonra da canlı tutmak

> olduğundan kimse kuşku duymaz. Gerçekten Avrupa'da zihin özgürlüğü ile dogmacılık çatışması, laik düşünce ile dinsel düşünce çatışması biçiminde oluşmuştur.[204]

Liselerdeki klasik eğitim daha düşünce aşamasından başlayarak değişik tepkilerle karşılaşmıştır. Örneğin *Fikir Hareketleri* dergisinde yayımlanan "İlim mi Klâsik Tahsil mi?" başlıklı makale bunun örneklerindendir. Yazıda klasik eğitimin hayatta hiçbir fayda sağlamadığı, gerçekten öğrenilmeye değer şeylerin neler olduğunun belirlenerek, buna bağlı bir eğitim programının oluşturulması istenmiştir.[205]

Devlet destekli yayın organı *Tercüme* dergisinde ise klasik eğitimin gerekliliği ve önemi üzerine çokça makale yayımlanmış, klasik eğitim meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. William Hazlitt'in yazısı bunlardan biridir. 1778-1830 yılları arasında yaşamış olan İngiliz hikâye yazarının klasik eğitime ilişkin yorumları 19. yüzyıl aydınının kafasındaki eğitimin genel karakterini verir. Hazlitt'e göre, klasik eğitim insana liberal bir görüş kazandıran eğitimdir. O döneme kadar varlığını sürdürmüş monarşik-aristokratik yapının türedi güçlerinin egemenliği karşısında, insanı yücelten bir eğitim anlayışıdır:

> Klâsikleri incelemek bir kafa idmanı olmaktan ziyade insana insanlığı tanıtan bir çalışma sayılmalıdır. Böyle bir eğitimin özündeki üstünlük, anlayışı kuvvetlendirmesinden değil, zevki yumuşatıp inceltmesinden ileri gelir; İnsana liberal bir görüş verir; kafayı yabancı bulunduğu şeylere merak sarmağa, erdemi erdemdir diye sevmeğe; ün almağı yaşamaktan, şeref kazanmağı, zengin olmaktan üstün tutmağa, aklımızı fikrimizi dar, geçici şeyler yerine, uzaklarda, dünya durdukça kalan şeylere vermeğe alıştırır. Sarsıcı bütün arızalar, değişen bütün düşünceler yok olup gittikten sonra da sahiden büyük ve kusursuz bir şeyin dünyada kaldığına bizi inandırır, sade şimdiye hakim kuvvetlerle türedi salâhiyetlere baş eğen o alçak, kölece korkuyu unutturup bizi yükseltir...[206]

Klasik eğitim sosyalist kesim tarafından ise sıklıkla eleştirilecektir. *Adımlar* dergisi bu konudaki tavrını özellikle de klasik kültür

içinde yaşamış ve bu eğitime eleştirel bakan yabancı yazarlardan yaptığı çevirilerle ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin Collège de France'da profesör olan Henri Wallon'un görüşleri bu amaçla yayımlanmıştır. Wallon'un "Umumi Kültür ve Meslek Seçimi" üzerine verdiği konferansın bir bölümünün çevirisinden oluşan "Millet Varlığı İçinde Klâsik Kültür Yalnız Birleştirici midir?" yazısı buna örnektir. Wallon, Yunanca ve Latince eğitiminin çocukların Fransızcasını olumsuz yönde etkilediğini, klasik kültürün antikçağda bir kısım insanın köle olmasına yol açtığı gibi, kendi döneminde de ayrıştırıcı bir etki yarattığı tezini savunmuştur.[207]

Bu kapsamdaki yazılardan biri de Alman edebiyatının önemli isimlerinden olan Ernst Glaeser'e aittir. *Adımlar*, Ernst Glaeser'in klasik eğitim üzerine eleştirilerini içeren tezlerini *1902 Doğumlular* adlı eserinin bir bölümünün çevirisi kaynaklığında sunmuştur:

> Ernst Glaeser geçen harp sonrası Alman edebiyatının belli başlı isimlerinden biridir. İlk mühim eserini 1928 yılında *1902 Doğumlular (Jahrgang, 1902)* adı altında neşrettiği zaman memleket içinde ve dışında büyük alâka topladı. *1902 Doğumlular* geçen harbe iştirâk etmiyen, fakat çocukluktan gençliğe intikal çağında olan bir neslin romanıdır. Daha sonra muharrir bu eserin bir devamı sayılabilecek olan *Sulh* (Frieden) romanını ve 1933'de Almanya'dan çıkarak *Medeniyetin Sonu* (Der Letste Zivililst) romanını yazmıştır. Aşağıdaki yazı *1902 Doğumlular*'dan bir parçadır. Burada, klâsik öğretimde bulunan lisenin ne kadar formel, hayattan ve realiteden uzak, devrin şartlarına ve ihtiyaçlarına aykırı olduğu ve köhneleşmiş sistemin hâdiselerin zoru karşısında nasıl çatırdadığı gayet müşahhas, gayet canlı bir tarzda görülüyor...[208]

Genel olarak dönemi içinde klasik eğitim üzerine yazılar yoğun değildir. Ancak tercüme çalışmaları doğrultusunda eski Yunan-Latin kaynaklarının Türkçeye kazandırılması bağlamında değerlendirilmiş ve olumlanmıştır. Bu gerçekte çok doğal bir durumdur. Klasik eğitimin İstanbul ve Ankara'da yükseköğretimde yeni kurumsallaşması ve ortaöğretimde ancak üç lisede varlığını sürdürmesi sonucu, klasik eğitime ilişkin sınırlı bir tartışma ortamı doğmuştur.

Cumhuriyet Hümanizmasının Yapıtaşı Olarak "Tercüme" Çalışmaları

1939 Dönemecine Kadar "Tercüme" Çalışmaları

Osmanlı döneminden başlayarak 1939 yılına kadar olan çeviri etkinliği üzerine bilgi sunan yayınlar çok sınırlı düzeydedir. Mustafa Nihat Özön *Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde (1934) tercümelere dair bir bölüm açmakla birlikte verdiği liste çok sınırlı bulunmuştur. Hilmi Ziya Ülken'in 1934 tarihli *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* çalışmasında ise tercüme hareketleri ve tercümenin düşünce tarihi üzerindeki etkileri incelenmiştir. Ancak sayısal veriler ve liste sunmak konusunda yabancıların çalışmaları yön verici olmuştur. Leipzig'deki Otto Harossowitz Kütüphanesi'nin 1917 tarihli kataloğunda Osmanlıcaya Avrupa dillerinden tercüme edilmiş 61 eser bulunduğu tespit edilmiştir. Bundan bir yıl sonra ise Otto Hactmann bu katalog dayanaklığında yeni bir liste oluşturmuş, *Europäische Kultureinflüsse in der Türkei* adlı çalışmasında bulabildiği tercüme kitap ve makalelerin listesini sunmuştur. Bunların sayısı 141'dir. Bu liste içinde felsefeye, pozitif bilimlere, tarihe, edebiyata ilişkin eserler yer almıştır.[209]

Günümüz çalışmaları kaynaklığında çeviri etkinliği üzerine daha kapsamlı çalışmalar ortaya çıkmıştır. 1733-1848 dönemleri arasındaki 115 yıllık dönemde Fransızcadan Osmanlı Türkçesine çevrilmiş eserlerin sayısı 21 olarak belirlenmiştir. Bunların büyük çoğunluğu askeri konularla ilgilidir. Askeri konular dışında coğrafya, astronomi, tarih, tıp ve siyaset konulu diğerleri ise gündelik gereksinimleri karşılamak amaçlı eserlerdir. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yine Fransızcadan yapılan çevirilerin arttığı izlenmiştir. 1859-1900 yılları arasındaki 41 yıl içinde 300'ü aşkın eserin Fransızcadan Türkçeye aktarıldığı görülmüştür. Bunların çoğunluğu ise edebi eserlerdir.[210]

Osmanlı modernleşme sürecinde Abdülhamit dönemi yayın sansürü açısından dikkat çekicidir. 1900 yılında hazırlanmış yasak yayınları gösteren kitapçıkta Victor Hugo, Machiavelli, Dante, J. J. Rousseau, Emile Zola, Walter Scott, James White, Shakespeare, Lord Byron gibi yasaklı yazarlar olduğu görülecektir.[211] Özellikle bunlar arasında bazı felsefi yayınlar bulunmaktadır ki Türk aydınlanmasının bir dönem nasıl engellendiğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu kitaplar arasında; Alfieri: *De la tyrannie*, Cicero: *De la République*, Cicero: *Harangues au peuple et au sénat*, Dante: *La Comédie divine*, Machiavelli: *Le Prince*, Montesquieu: *Lettres persanes*, Montesquieu: *Esprit des Lois*, Renan: *La Vie de Jésus*, Rousseau: *Contrat social*, Rousseau: *De l'inégalité*, Voltaire: *Historire de Charles XII*, Voltaire: *Le Fanatisme*, Voltaire: *Dictionnaire philosophique* gibi eserler yer almaktadır. Bu eserler doğrudan doğruya Fransız Aydınlanması'nın ürünleridir.[212]

Türkiye'de özellikle Aydınlanma dönemi eserlerinin Türkçeye aktarılması uğraşına bakıldığında 1923 öncesinde bu etkinliğin toplam yedi çeviri eserle sınırlı olduğu görülür. Bunlar Fenelon'un *Tercüme-i Telemak* (1862), *Meşâhîr-i Kudemâ-i Felâsifenin Mücmelen Tercüme-i Hâlleri* (1876) ve *Hikâye-i Aristonous* (1890), Montesquieu'nün *Rûhü'l Kâvanîn* (1915) Voltaire'in *Hikâye-i Hikemiyye-i Mikromega* (1871), Rousseau'nun *Fezâil-i Ahlâkiyye ve Kemâlât-i İlmiyye* (1883) ve Diderot'nun *Râhibe* (1910) eserleridir.[213] Özellikle bu Aydınlanma eserleri arasında Voltaire'in eserle-

rinin Türkçeye çevrilmesi Türk düşünce dünyasının dini konular dışına, dünyevi konulara doğru yol almasında etkili olacaktır.[214]

Çeviri çalışmalarında aydınların bağımsız çabaları dışında devletin çeviri etkinliğindeki rolü ve ilgisi 1920'li yılların başında izlenir. 1921 yılında Maarif Vekâleti bünyesinde kurulan Telif ve Tercüme Heyeti ilk resmi çeviri kurumu olur. Bu kurum 1926 yılına kadar çalışmalarına devam eder. 1922 yılı sonu itibarıyla heyet herhangi bir telif ve tercüme eser üretemez. Telif ve Tercüme Heyeti'nin ilk iki başkanı Samih Rıfat ile Yusuf Akçura'dır. Onları Ziya Gökalp'in başkanlığı izlemiştir. Özellikle Ziya Gökalp'in görevi devralmasının ardından heyetin çalışmalarında ilerleme kaydedilmiştir. Ziya Gökalp, ülkedeki aydın ve eğitimcileri çeviri çalışmalarında aktif rol üstlenmeye davet eder. 22 Nisan 1923 tarihli *Hakimiyeti Milliye* gazetesinde yayımlanan ilanda, heyetin "*dünya şaheserlerini ve umumi rağbete mazhar olmuş ve hemen her dile çevrilmiş olan ilimde ana kitapları tercüme ettirmek arzusunda olduğu*" açıklanarak, bilimadamlarından bu kitapların belirlenmesi konusunda görüşlerini bildirmeleri istenmiştir.[215]

Heyetin Ziya Gökalp sonrası başkanı Abdülfeyyaz Yergök'tür. Telif ve Tercüme Heyeti açısından en önemli gelişme 1925 yılı içinde yeni bir nizamnamenin hazırlanması olur. Bu nizamnameyle heyetin çalışma alanları belirlendiği gibi, aynı zamanda devlet eliyle çevrilmesi düşünülen yapıtların listesi de nizamnamede yer alır. Listedeki toplam doksan beş eserin sekizi telif olup, diğerlerinin çevrilmesi öngörülmüştür. Bu eserlerin konusal olarak dağılımlarına bakıldığında; yüzde 36'sının felsefe ve terbiye, yüzde 19'unun tarih ve coğrafya, yüzde 13'ünün ise dil ve edebiyat alanıyla ilgili olduğu tespit edilmişir. Eserler arasında antik Yunan filozoflarından Aristoteles ve Epiktetos'un, Batılı düşünürlerden Bacon, Descartes, Leibniz, Kant, Comte, Stuart Mill ve Bergson'un eserlerine yer verildiği görülmüştür.[216]

Heyetin çalışmalarını sürdürdüğü beş yıl içinde 68 eser yayımlanmıştır. Ancak bu etkinlik kapsamında edebiyat alanında ürün verilmez. Yayımlanan 68 eserden 30'u toplumbilim, tarih ve eğitimle ilgilidir. Diğer 38 kitap ise eğitimle ilgili yerli telif kitaplar-

dır.[217] Sınırlı biçimde çalışmalarını sürdürmüş olan Telif ve Tercüme Heyeti'nin sorumluluğu 1926 yılı içinde sonlanır. Dönemin Maarif Vekili Vasıf Bey'e (Çınar) göre heyetin çalışmalarına son verilmesinin nedeni, heyetin yüklendiği sorumluluğun ağırlığını taşıyamayacak bir teşkilat yapısında olmasıdır. Bu tarihten sonradır ki Telif ve Tercüme Heyeti'nin yerine Maarif Vekâleti'ne bağlı "Dil Heyeti" ile "Talim ve Terbiye Dairesi" kurulacak ve çeviri etkinliği Talim ve Terbiye Dairesi'nin görev alanındaki Tercüme Şubesi'nce yürütülecektir.[218]

1927 yılında Maarif Vekâleti bünyesinde *Cihan Edebiyatından Numuneler* başlığıyla yeni bir dizi yayımlanır. Tümü klasiklerden oluşan 10 kitap 1927-1928 yılları içinde basılır, ancak Latin alfabesine geçilmesiyle birlikte bu diziye son verilir. Bu tarihten 1939 yılında Tercüme Bürosu'nun kurulmasına kadar devlet eliyle bu tür bir uğraşa sistematik olarak girişilmez.[219] 1933 yılında Üniversite Reformu sırasında üniversite dışında kalan bazı müderrislerin bir araya gelmesiyle yeni bir Tercüme Heyeti'nin kurulacağı düşünülmüşse de, bu tasarı gerçekleşmemiştir. Nahit Sırrı 1934 yılında Maarif Vekâleti'nin bu işe neden girişmediğini sorgulayan bir yazı kaleme almıştır. Ona göre, üniversitedeki dil kursları ve liselerdeki lisan eğitimiyle Batı'nın temel eserlerinin asıllarından okunacak düzeye erişilmesi olanaklı değildir. Bu açıdan Maarif Vekâleti'nin üniversiteden bağımsız bir Tercüme Heyeti'ni kurmak için çaba harcaması zorunludur.[220]

Devlet eliyle sistemli bir çaba içine girilememiş olması, çeviri çalışmalarının özel yayınevlerinin düzensiz bir etkinliği olarak sürmesine neden olmuştur. 1928-1938 yılları arasında özel yayınevleri tarafından yayımlanan edebi çeviri sayısı 420'ye ulaşırken, bu tarihler arasında devlet eliyle yayımlanan 195 eserin 13'ünün çeviri olduğu görülmüştür.[221] Özel yayınevlerinin çeviri etkinlikleri arasında Vakit'in *Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı* dışında, 1937'de Remzi Kitapevi'nin başlattığı *Dünya Muharrirlerinden Tercümeler Serisi*, Suhulet Kitapevi'nin *Dünya Klasiklerinden Tercümeler Serisi* (1938), Kanaat Kitapevi'nin *Ankara Kütüphanesi* (1938), İnkılâp Kitapevi'nin ise *Tercüme Romanlar Serisi*

(1938) yer alır.[222] Bunların yanında Hilmi Kitapevi'nin *Hilmi Kitapevi Neşriyatı* ile İnkılâp Kitapevi *Tercüme Romanlar Serisi* de bu çalışmalar arasındadır. 1940 yılında bunları Halit Kitabevi'nin *Şarktan-Garptan Seçme Eserler Serisi* izler. Ancak özel yayıncılar tarafından tercüme ettirilen eserler arasında klasik eserlerin sayısının çok az olduğu görülecektir. Orhan Burian 1941 yılında yazdığı bir yazısında devlet destekli olmayan bu çabaları nitelikleri açısından sorgular, çevirilerin büyük çoğunluğunun kırpılarak yayımlandığını söyler.[223] 1938 yılında Suhulet Kitapevi'nin *Dünya Klasiklerinden Tercümeler Serisi*, 1938'de Kanaat Kitapevi'nin *Ankara Kütüphanesi* bunlara örnektir. Özel yayınevlerinin çalışmaları devletin bu kapsamda faaliyette bulunduğu dönemlerde de devam etmiştir. Ancak bunların çoğu Burian'a göre kırpık, çeviri açısından yetersiz eserlerdir.[224]

Cumhuriyet döneminde klasiklerin Türkçeye çevrilmesi yönündeki öneriler, 1935 yılında *İnsanî Vatanperverlik* kitabıyla evrensel değerleri ülkeye taşımaya çalışan Hilmi Ziya Ülken'le birlikte gündeme gelecektir. Ülken, yine aynı yıl yayımladığı *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* çalışmasında ülkelerin çağdaşlaşma serüveninde çevirinin etkisini ortaya koyar. Kitap, Vakit Matbaası'nın 1934 yılından başlayarak yayın hayatına kattığı *Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı*'nın devamı olarak yayımlanır. Hilmi Ziya, bütün ulusların uyanış dönemlerinde, bu uyanışa hareket veren ve gücünü artıran etkenin çeviri olduğuna dikkat çeker, Türkiye'nin çeviri geleneğini Tanzimat'tan başlayarak sonuçlarıyla birlikte serimler. Ülken'e göre, çeviri bütün bir uygarlığı aktarmak olduğundan bu aktarma eylemi gelişigüzel olmamalıdır. Tanzimat'tan beri gerçekleşen çeviri çalışmaları dağınık ve rastlantısal bir karakter taşımış, sistematik bir bütün oluşturamamıştır. Ve genellikle de satış kaygısıyla günümüze yakın eserler çevirinin konusu olmuştur. Aksine, çeviri çalışmalarında köke inmek, derinleşmek ve yabancı değerler ile ülkenin değerlerinin karşılaşması, onun deyimiyle "çarpışması" insana özgü değerlere ulaşmayı sağlayacaktır.[225] Ülken bunu bir zencinin araba kullanması örnekliğinde anlatmayı yeğler:

> Makinenin (tekniğin) bir memlekete girmesi yalnız başına hiçbir netice doğuramıyor: Zenci çok güzel otomobil kullanıyor. Fakat makinenin arkasında saklı olup, onu iten hakiki kuvveti, büyük fikir ve san'at eserlerini göremiyor. O suretli ki zenci, makinenin üzerinde olduğu halde, yine kendi kapalı kıymet alemi içinde yaşamakta devam ediyor. Onu, medenî açılma yoluna karıştırmak için, kafasındaki bu kapalı sistemi kırmak, ve oraya çarpışacak yeni tesirler sokmak lâzımdır. Diğer tabirle onu, birbir renkli yabancı kıymetlerle temasa getirmelidir.[226]

Anlaşılacağı üzere Ülken çeviri çalışmalarına bir zihniyet olarak bakmış, çeviri etkinliğinde bu zihniyeti doğuran köklere inmeyi önermiştir.

Türk Edebiyatının Klasikleri Var mıdır?

Tansu Açık "Klasik Nedir ya da Yazılı Kültürün Savunusu" başlıklı çalışmasında kavramın yüzyıllar boyunca aldığı anlamlara değinir, 19. yüzyıl değerlendirmelerinin önemine dikkat çeker ve çeşitli klasik tanımlamalarına ışık tutar. Özellikle kavramın aydınlatılmasında Alman düşünürlerin belirleyiciliğine vurgu yapar. Yazar, genel olarak klasiğin üç asal anlamı olduğunu söyler. Bunlar: "... Belli bir büyüklük, kalıcılık, belli bir anlamda önemli metin... ikincisi Yunan-Latin edebiyatı ürünleri... son olarak da yazında romantik akımın karşıtı anlamda klasik..."[227]

Cumhuriyet dönemi boyunca tartışılan klasik kavramı 19. yüzyılın en büyük eleştirmelerinden Sainte Beuve'ün 1850 yılında yazdığı "Klasik Nedir?" yazısında şöyle tanımlanmıştır:

> ... İnsan zekâsını zenginleştiren, hazinesine gerçekten bir şeyler katan, onu bir adım daha ileri götüren, tereddüde yol açmadan mânevi bir hakikatı keşfeden, yahut meçhul bir ihtirası bulup ortaya atan, düşüncesini, müşahedesini veya buluşunu herhangi bir şekilde, bununla beraber geniş ve büyük, ince ve mâkul, sağlam ve tabiatiyle güzel bir şekilde açıklayan, kendine mahsus bir üslûpla, ama içinde herkesin kendi üslûbunu bulduğu bir üslûpla, hiçbir yeni kelimeyi ihtiva etmediği halde yeni sayılan bir üslûpla, aynı zamanda hem yeni hem eski olan

bir üslûpla, bütün çağların kolaylıkla anlayabileceği bir üslûpla yazan adamdır.[228]

Bizde ise Nurullah Ataç klasiği "zamana dayanmış eserler" olarak tanımlarken, Beuve'ün bütün çağların anlayabileceği eser tanımlamasına katılmış ve aynı zamanda bir kültür bütünlüğüne atıf yapmıştır.[229]

Öte yandan şair ve eleştirmen Thomas Stearns Eliot 20. yüzyıl başlarında klasik kavramı üzerine düşünen ve yazan bir kişi olarak klasiği tanımlamaktaydı. Ona göre, klasik için verilecek en önemli ölçüt "olgunluktu." Bu olgunluk dil olgunluğu olup, edebiyatla sınırlı olmamalı ve onu aşan bir anlam taşımalıydı. Dil olgunluğu bir toplumun ve uygarlığın bütününün olgunluğuyla koşut, bütün oluşturan bir ölçüt olmalıydı.[230]

Afşar Timuçin ise kavramı her şeyden önce bir felsefeye sahip olmakla ifadelendirir, çünkü kavram geneli ve evrenselliği yakalama çabasını içerir.[231]

Türkiye'de klasik kavramı üzerine düşünüş çeviri tartışmalarında gün yüzüne çıkmış, Ahmet Mithat'ın ardından konuyla ilgili ilk düşünceler Ruşen Eşref Ünaydın'ın dönemin ünlü edebiyatçılarıyla yaptığı söyleşilerinde izlenmişti. Ancak bu söyleşilerde Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü dışında hiç kimse klasiklere değinmemişti. Ziya Gökalp, Arap ve Acem edebiyatlarına karşı çıkarken, Yunan ve Latin edebiyatıyla, Fransız klasik edebiyatının örnek alınması halinde Türk edebiyatının klasik bir edebiyat yaratabileceği inancını taşımaktaydı. Gerçekten de Ziya Gökalp'in *Küçük Mecmua*'da antik edebiyatı halk edebiyatının birer örneği olarak okuduğu ve önemsediği izlenmişti. Fuat Köprülü ise Acem edebiyatını klasik olarak saymakta bir sakınca görmeyecekti.[232]

Türk edebiyatının klasiklerinin olup olmadığı konusu, çeviri etkinliğinin devlet destekli olarak biçimlendiği Cumhuriyet döneminde hararetle tartışılacaktır. 1938 yılı bu tartışmaların yoğunlaştığı yıldır. Sabahattin Eyüboğlu'nun "Yeni Türk San'atkârı Yahut Frenkten Türke Dönüş" başlıklı makalesi bu tartışmalarda önemli bir yer tutar. Eyüboğlu, Frenk hayranlığını eleştirdiği yazısında,

dünyayı gezdikten sonra kendine dönmeyen sanatçının iyi eser vermesinin mümkün olmadığı yargısını Yahya Kemal örnekliğinde kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, bugün hümanizma tartışmaları içinde yeniden doğmak, eski değerlerimizle ilişkiyi kesmek değil, ona yeni bir hayat aşılamaktır. Sanatta eski varlığımız; halk sanatı, divan sanatı ve mistik sanat olarak ifade edilebilecek olan Tanzimat öncesi dünyamızdır. Bu dünyaya yüz çevirenler ise Frenk'te kalmış olanlardır. Bu açıdan divan edebiyatımız tıpkı halk edebiyatımız gibi eski varlığımız, bilinçaltımız ve kaybolmuş cennetimizdir. Ona göre, "divan edebiyatını ruhundan silip süpürmüş olan bir Türk şairin olgun eser vermesi imkânsızdır."[233]

Eyüboğlu'na göre, "... kendi edebiyatımız için klasik tabirini, bir milletin sanat zevkini kurmaya yarayabilecek eser manasında" kullanmak gerekiyordu.[234] Edebiyat alanında halk edebiyatı ve divan edebiyatını birbirinden ayırmak aymazlığına düşüldüğünü belirten Eyüboğlu, divan edebiyatına yapılan saldırılara yanıt vermiş, bu edebiyatın Türkçe olduğunu söyleyerek, klişeciliğine yapılan eleştirileri de çok aşırı bulduğunu açıklamıştır.[235] Divan edebiyatını klasik olarak benimsemek yazara göre eski zihniyete dönmek değildi. Avrupa'da da Rönesans eski zihniyete dönmemişti. Fransız hümanistleri eski Yunan ve Latin kültürünü kendi değerleriyle yeniden biçimlerken, doğrudan doğruya ne bu zihniyeti almış ne de kopyalamışlardı. İnsanlık daima geçmişten kök alarak ilerlemiş bulunuyordu ve köksüz medeniyet yoktu. Ancak yazara göre bu değerler bugüne, sanatçının "tefsir" dediği yoldan ulaşmışlar ve ulaşmaya da devam edeceklerdi:

> Yeni Türk sanatkârı eski şekiller dünyasını yeni kıymetlerle şenlendirecek, eski meyvalarda yeni lezzetler bulacaktır. Yeni estetik, meşru bir tefsirle, eski kıymetleri kendi idealine mal edecektir. Ancak bu şekilde göçmüş bir âlem yaşıyan ruhlara hitap edebilir, ancak bu şekilde Süleymaniye camii aktüel bir kıymet olabilir, ve olmuştur. Maziyi yaşatan tefsirdir. Eflâtunu, İsayı, Muhammedi tefsir yaşatmıştır. Bence sanatta klâsik mefhumunu yaratan da tefsirdir. Klâsik eserler mütemadiyen yeni mânalarla dolan eski şekillerdir. Klâsik kendi kendini yaratmaz, onu biz yaratırız.[236]

Sabahattin Eyüboğlu'nun makalesi onun divan edebiyatına dönmek istediği biçiminde algılanmıştı. Ancak bu tezlere en anlamlı karşılık Nurullah Ataç'tan gelmişti. Ataç, Eyüboğlu'nu divan edebiyatının ruhuna dönmekle suçlayanlara katılmadığını belirtiyor, ancak ondan ayrıldığı noktaları da açıklıyordu. Ataç'a göre, Eyüboğlu Frenk hayranlığını eleştirmekle birlikte, sanatçıyı Türk sanatına hayran olmaya mahkûm bırakmaktaydı. Eyüboğlu'nun, "Yeni Türk sanatkârı Avrupa'ya Frenk hayranlığı ile gidip Türk hayranlığıyla dönen adamdır... sanat eseri bir şahsiyetin ifadesidir. Halbuki hayran adamın şahsiyeti yoktur" sözüne katılmadığını ifade eden Ataç'a göre, zaten şahsiyet sahibi adamın taklit edecek kadar hayran olmasına imkân yoktu. Öte yandan, şahsiyet sahibi yeni Türk sanatçısı için Türk hayranlığı kadar Frenk hayranlığı da zararsızdı. Örneğin Racine Yunan kültürüne hayran olmasına ve onu taklit etmek istemesine karşın Yunan'dan başka bir şey yaratmıştı. Öte yandan, Eyüboğlu'nun divan edebiyatı ile halk edebiyatını ayıranları aymazlıkla suçlaması da Ataç tarafından eleştirilmişti. Eyüboğlu bu iki edebiyatın ayrılmaz bir bütün olduğu iddiasındaydı. Ataç'a göre de divan şairleri ile halk şairleri arasında düşünüş, duyuş bakımından ciddi bir fark bulunmamaktaydı. Her ikisi de manzumları tekrar edip durmuşlardı. Ancak şu gerçek vardı ki divan şairleri her zaman halk şairlerini hor görmüşlerdi. Ancak bu hor görülme Ataç'a göre onların hislerindeki basitlik yüzünden değil, Arapça ve Farsça gibi ağdalı bir dili ve aruzu kullanmamaları yüzündendi. Divan şairi gözünde halk şairi yontulmamıştı. Yontulmamış tabiri Ataç'a göre çok önemlidir. Batılıların bu tarz için kullandıkları kavram "*raffiné*" kelimesidir ki rafine süzülmüş, tortunun kaldırıldığı, temiz, saf sözü ifade eder. Bu anlamda yontulmuş olarak görünen divan edebiyatı aslında içeriğe ilişkin bir değişime sahip değildir, halk sanatından salt şekle özgü değişiklikle ayrılmaktadır. Bu açıdan gerçekte rafine değildir. Ataç, divan edebiyatını klasik sanat olarak tanımlayan Eyüboğlu'nun değerlendirmelerine kesinlikle katılmaz. Onun "... kendi edebiyatımız için klasik tabirini, bir milletin sanat zevkini kurmaya yarıyabilecek eser manasında kullanmalıyız" anlayışına şiddetle karşı

çıkar. Hatta bu sözün gayet "*kaçamaklı*" olduğunu söyler. Ataç'a göre, klasik edebiyat bir milletin sanat zevkini kurmaya yarayacak değil, tam aksine "kâfi gelecek" edebiyat demektir. Divan edebiyatı ise bu anlamda dardır. Şekil tarafının zengin olması edebiyatın zengin, temiz, saf yani rafine olmasını göstermez. Sonuç olarak Ataç'a göre divan edebiyatı klasik, yani sanat zevkini kurmaya yeterli bir edebiyat değildir.[237]

Klasikler tartışması edebiyat çevrelerinde 1938 yılı boyunca devam eder. Yaşar Nabi Nayır'ın *Ulus*'ta yayımlanan "Klâsik Meselesi" makalesi bunun örneklerindendir ve tartışmanın sürdüğünü göstermektedir. Divan edebiyatı üstatlarının okul sıralarından başlayarak yoğrulmuş oldukları edebiyatı klasik olarak tanımlamaları ve benimsemeleri Yaşar Nabi tarafından olağan karşılanmakla birlikte, ona göre klasik demek, yaşayan, okunan, anlaşılan ve kültürel olgunluğa erişebilmek için hazmedilmesine ihtiyaç olan edebiyat demektir. Bu nedenledir ki yaşanılan dönemde artık anlaşılır olmaktan çıkmış, halkın kullandığı dilden kopmuş divan edebiyatını Türk edebiyatının klasikleri arasında saymak olanaklı değildir. Yaşar Nabi'ye göre bunu ifade etmek onların herkesçe kabul görmüş değerini inkâr etmek anlamına da gelmemektedir.[238]

Benzer biçimde Sadri Ertem de yazılarında aynı konuya değinir. Ertem'e göre, Türkiye'nin kendi mazisinden kök alan ve klasik olarak gösterilecek bir eseri yoktur. Ertem de klasik sanatın her şeyden önce ulusa mal olmuş bir dile dayanması gerektiğini vurgular. Türkiye'nin klasik sanat kaynaklarındaki susuzluğunu dindirmesi yeni bir yaşam tercihi olup, hiçbir şekilde divan edebiyatına dönmek anlamını taşımamalıdır.[239]

Türk hümanizmasına yönelindiği sırada Peyami Safa da kültür değerleri karşısındaki tercihini 1940 yılında açıkça ortaya koymuştur. Safa okullarda Osmanlı Türkçesinin öğretilmesini isterken, bu yolla eski kültür kaynaklarına erişmenin sağlanabileceği tezini savunacaktır. *Cumhuriyet* gazetesinde yer alan bu görüşleri Necmettin Sadak tarafından *Akşam* gazetesinde eleştirilecek ve *Ulus* gazetesi de bu polemiği sütunlarına taşıyacaktır. Necmettin Sadak, elifba bilmenin eski kültür kaynaklarına erişmeyi sağlama-

dığını, divan edebiyatını, Namık Kemal devrini ve yakın zamanın Edebiyatı Cedide'sini anlamak için bile elifbanın yeterli olmadığını ifade etmiştir. Kaynakları özümsemek için Farsça ve Arapça bilmek doğal bir zorunluluktur. Ancak, Necmettin Sadak bu talebin aynı zamanda daima ileri gitmesi arzulanan inkılâp davası açısından sorun teşkil ettiğini belirtmiş, Peyami Safa'yı bu açıdan da eleştirmiştir.[240]

Yaşar Nabi ise divan edebiyatı üzerine görüşlerini *Varlık* dergisine yazdığı "İnsanî Edebiyat" makalesiyle sürdürmüştür. Makalenin yazıldığı tarih, devlet destekli hümanizma arayışı ile çeviri faaliyetinin başladığı dönemdir. Yazar, divan edebiyatının kalıpla, kelimeyle ve edayla uğraşmaktan insanı unutan tutumu karşısında, yeni edebiyatın da gereğini yapmadığını düşünmektedir. Yaşar Nabi, çözüm yolu olarak, sanatı, insanlık ve toplumsal değerler üzerinde daha duyarlı olmaya davet edecektir.[241]

Hilmi Ziya Ülken de *İnsan* dergisinde edebiyatımızın klasikleri olup olmadığını sorgulamış ve bizde klasik denecek bir edebiyatın olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Yazara göre, topluma klasik edebiyat olarak sunulan edebiyatla, dönemi arasında büyük bir dil ve zevk ayrılığı bulunmaktadır. Ayrıca klasik edebiyat biçimleri, bize ait olduğu söylenen divan edebiyatında görülmemektedir. Ülken'e göre, şekil ve kural bakımından divan edebiyatı eksiktir. Bu koşullarda yapılacak şey klasiklerimizi yeniden oluşturmaktır. Bu da ancak Latin ve Yunan köküne inmekle, aynı zamanda ileri ve modern olmakla mümkün olabilecektir. Bununla birlikte Hilmi Ziya bu seçme işinde âşık edebiyatından, folklordan da bazı unsurların alınabileceğini belirtmiş, ancak asıl kökü Yunan ve Latin geleneği olarak göstermiştir:

> ... Bazı garp milletlerinin nasıl klâsikleri varsa bizim de Fuzulî gibi, Bakî gibi klâsiklerimiz vardır deniliyor. Bu fikir iki cihetten hatalıdır: Evvelâ klâsik deyince yeni edebiyatın ve dilin temeli olan, ve millî edebiyat için miyar olabilecek sanat jenisini ihtiva eden eserler anlaşılır... Halbuki bizim Divan edebiyatımızı anlamak için yanımızda birkaç lûgat bulundurmalıdır; o derece dil ve zevk ayrılığı vardır... kendi edebiyatımızda

da garp gibi "klâsik" aramak fikri basit bir analogie'den ileri gelmektedir: Madem ki bizim de bir orta çağımız var, bir ümmet devrimiz var, bir sarayımız var. O halde bizim de ayni şekilde bir klâsiğimiz olacaktır... Eski şiirimizin tam şuuruna vâsıl olduğumuz zaman, modern zaviyesinden yapılan bir intihapla (selection) orada bazı unsurlar bulabiliriz: Bu unsurları divan edebiyatında olduğu kadar, tekke edebiyatından, âşık edebiyatından ve folklörden de taramak mümkündür. Fakat bunlar hiçbir zaman yeni klâsik'in asıl kökleri olamaz. Asıl kök, Yunan-Lâtin an'anesine bağlanan modern zevk olacaktır...[242]

Devlet Politikası Olarak "Tercüme" Çalışmaları (1939-1950)

Tercüme çalışmaları, devlet politikası olarak 2 Mayıs 1939 tarihinde Ankara'da toplanan Birinci Türk Neşriyat Kongresi'nde gündeme gelmişti. Maarif Vekili Hasan Âli Yücel kongreyi açış konuşmasında, Batı dünyasının seçkin bir organı olma arzusundaki Türkiye'nin uygar dünyanın eski ve yeni düşünce ürünlerini kendi diline çevirerek onunla bütünleşeceğini ifade etmişti.[243]

Kongre çalışmaları kurulan yedi encümen tarafından yönlendirilmiştir. Bunlardan biri de Tercüme İşleri Encümeni'ydi. Encümen başkanı Siyasal Bilgiler Fakültesi profesörlerinden Etem Menemencioğlu olup, üyeleri arasında Mustafa Nihat Özön, Burhan Belge, Bedrettin Tuncel, Halit Fahri Ozansoy, Orhan Şaik Gökyay, Suut Kemal Yetkin, Yaşar Nabi Nayır, Sabahattin Eyüboğlu gibi mebus, öğretmen ve gazeteciler yer almıştı.[244] Encümenin hazırladığı raporda dünya edebiyatının "klasik" olarak kendisine değer yüklenmiş eserlerinin dilimize çevrilmesi teklif edilmiş, bu kapsamda bir de liste hazırlanmıştır. Listede 294 eser yer almaktadır. Manzum eserlerin iyi çevrilemeyeceği gerekçesiyle bu tür eserlere listede daha az yer verildiği belirtilmiştir. Raporda hümanist kültüre ilişkin eserlere ayrı bir önem verileceği özellikle vurgulanmış, bu girişimin hızlı ve disiplinli biçimde gerçekleşmesi açısından çeviri görevini Maarif Vekâleti'nin üzerine alması önerisi kabul görmüştür. Devlet eliyle sistemli olarak yürütülmesi planlanan çeviri et-

kinliğinde özel alanın da sorumluluğuna değinilmiş, Maarif Vekâleti ve CHP'nin tahsisat yoluyla yayınevlerine yardım aktarması öneriler arasında yer bulmuştur. Aynı zamanda tercüme edilecek eserlerin listesinin hazırlanması, yazarlara gönderilmesi ve tercüme edilenlerin incelenerek dağıtılması görevini üstlenmek üzere, Maarif Vekâleti'ne bağlı bir Tercüme Bürosu'nun kurulması ile aylık bir *Tercüme Mecmuası*'nın yayımlanması da kongrenin kararları arasındadır.[245] Tercüme Encümeni tarafından bu çalışmalara yön vermek üzere tercüme edilecek eserlerin ekli bir listesi de hazırlanmış, encümen bu listenin sınırlayıcı içerikte olmadığını ve bir öneri olduğunu raporunda belirtmiştir.[246] Bu listenin dışında Nüzhet Haşim Sinanoğlu ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi hocalarından Rohde'nin de Latin ve Yunan klasiklerinden oluşan birer öneri listesini kongreye sundukları görülmektedir.[247]

Kongrenin tekliflerini dikkate alan Maarif Vekâleti Şubat 1940 tarihinde kendisine bağlı Tercüme Heyeti'ni kurarak çalışmalara bir an önce başlanmasını sağlamıştır. Tercüme Heyeti ilk toplantısını Ankara'da 28 Şubat 1940 tarihinde yapmış, bir hafta süren yoğun toplantılar 3 Mart 1940 tarihinde son bulmuştur. İlk ve son toplantılarına Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in de katıldığı bu heyet şu isimlerden oluşmaktadır: Maarif Vekâleti başmüfettişlerinden Avni Başman, Prof. Dr. Halide Edip Adıvar, Saffet Pala, Dr. Adnan Adıvar, Ragıb Hulusi Erdem, Talim ve Terbiye Heyeti'nden Sabahattin Eyüboğlu, Nurullah Ataç, Bedrettin Tuncel, Doç. Dr. Enver Ziya Karal, Prof. Dr. Abdülkadir İnan, Kadri Yürükoğlu, Gazi Terbiye Enstitüsü muallimlerinden Bedri Tahir Şaman, Sabahattin Ali, Nurettin Artam ve Cemal Köprülü.[248]

Toplantıda öncelikli olarak çevirilerdeki yöntem sorunu tartışılmış, hazır bulunanların bir bölümü eserlerin açıklamalarla basılmasını istemiştir. Bir kısım üye ise buna karşı çıkmış, önemli olanın geniş halk kitlesince eserlerin okunması olduğuna dikkat çekilerek, bu yöntemin sakıncaları üzerinde durulmuştur. Bu ilk toplatıdan sonra heyet, Dr. Adnan Adıvar'ın başkanlığında dört toplantı daha yapmış, son toplantıda tercüme işleriyle ilgilenecek daimi bir büro kurulmasına karar verilmiş, bu heyet içinden Nu-

rullah Ataç başkanlığa, Saffet Pala genel sekreterliğe, Sabahattin Ali, Bedrettin Tuncel, Enver Ziya Karal da üyeliklere getirilmiştir. Daimî büroya ardından Nusret Hızır da katılmıştır. Bu büronun görevi tercüme edilmesi planlanan eserleri çevrilmek üzere ilgili kişilere göndermek ve yayımlanması tasarlanan *Tercüme Mecmuası*'nı hazırlamaktır.[249] Bu tarih itibarıyla tercüme çalışmaları artık Tercüme Bürosu elinde yol alacaktır.

28 Şubat-3 Mart 1940 tarihleri arasında süren Tercüme Heyeti'nin toplantılarında tercüme edilecek kitaplar için üç ayrı liste belirlenmiştir. Birinci ve ikinci listedeki eserler Maarif Vekâleti tarafından tercüme ettirilip yayımlanması uygun görülenlerdir. Üçüncü listedekiler ise tercüme edilmesi Maarif Vekâleti tarafından yayıncılara önerilenlerden oluşmaktadır. Tercüme Heyeti'nin birinci listesinde yer alan ilk seri içinde dokuz eser bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla şu eserlerden oluşmuştur:

1) Sofokles: *Kral Oidipus*, *Oidipus Kolonos'ta*, *Aias*, *Filoktetes*, *Antigone*, *Elektra*, *Trakyalı Kadınlar*
2) Erasmus: *Deliliğin Methiyesi*
3) Cervantes: *Don Kişot*
4) Shakespeare: *Kral Lear*, *Hamlet*, *Antonius ve Kleopatra*, *Kuru Gürültü*, *Fırtına*
5) Molière: *İnsandan Kaçan*, *Tartuffe*, *Bilgiç Kadınlar*, *Kadınlar Okulu*
6) J. J. Rousseau: *Emile*
7) Goethe: *Wilhelm Meister*
8) Stendhal: *Kırmızı ve Siyah*
9) Balzac: *Vadideki Zambak*

İkinci listede yer alan eserler ise şöyledir:
1) Aiskhylos: Külliyatı
2) Eflatun: *Devlet* yahut *Cumhuriyet*
3) Caesar: *Galya Muharebeleri*
4) Sadi: *Gülistan*
5) Machiavelli: *Hükümdar*

6) Swift: *Gulliver'in Seyahatleri*
7) Voltaire: *Felsefe Mektupları* ve *Felsefe Sözlüğü'nden Seçmeler*
8) Rousseau: *İtiraflar*
9) Lessing: *Laocoon*
10) Tolstoy: *Harp ve Sulh*[250]

Bu liste dışında kalan iki eser daha bulunmaktadır. Bu eserler tercüme edilmek üzere kimseye havale edilmemiştir. Tercüme Heyeti'ne dışarıdan sunulan çeviri metinlerinin incelenmesinin ardından Vekâlet tarafından basılması uygun bulunmuştur. Bu iki eser *Homeros Destanı* ve Dante'nin *İlahi Komedya*'sıdır. Üçüncü listede ise Türkiye yayıncılarına tercüme edilmesi için önerilen klasikler yer almaktadır. Bunlar arasında Mark Twain, Stendhal, Zola, Dostoyevski ve Balzac'ın eserleri bulunmaktadır.[251]

Hasan Âli Yücel'in *Tercüme Mecmuası*'nın ilk sayısına yazdığı giriş yazısı ise devlet girişiminin ruhunu ortaya koyması bakımından anlamlıdır. Yücel, Mustafa Kemal'in uygarlık anlayışına koşut olarak uygarlığın bir bütün olduğunu, Batı ve Doğu'nun birikmiş kültürlerinin Türkler tarafından çoğu zaman hiçbir bağnazlık gösterilmeden alındığını, kendi çağı için de gelişmiş uygarlığın özünün ve değerlerinin ülkeye aktarılmasının bu anlayışın devamı olduğunu ifade etmiştir.[252] Osmanlı'dan başlayarak aydınların kendi aralarında anlaşamadıkları için tercüme çalışmalarının akılcı bir gelişme gösteremediğini belirten Yücel, bu nedenledir ki kültür davasının devlet eliyle yürütülmesinin bir zorunluluk olduğu görüşündedir. Vekile göre, tercüme işi mekanik bir nakil hareketi değildir. Herhangi bir eseri anadile çevirebilmek için çevirmenin, eser yazarının içinden çıktığı toplumun kültürüne hâkim olması gereklidir. Ancak bu yolla o toplumun kültür ve birikimlerini kendi toplumuna aktarabilecek ve düşünce hazinesini zenginleştirebilecektir.[253]

Tercüme çalışmalarının en önemli amacı, Türk hümanizmasının doğuşuna yön verecek bir etki yaratmaktı. Klasiklerin çevirisiyle Türkiye coğrafyasında bir hümanizma kültürünün doğabileceği düşünülmüştü. Bedrettin Tuncel bu konuda düşüncelerini şöyle ortaya koymaktaydı:

> Bu nevi tercümelerin intişarını beklerken, Yunan ve Lâtin klâsiklerinin Türkçeye hiç olmazsa yaşıyan garp dillerinden nakledilmesinde muhakkak ki fayda var. Eğer bizde esaslı bir ümanizma hareketinin doğması isteniyorsa, işe buradan başlamak icabeder. Greko-Lâtin medeniyetinin en güzel örneklerini bizde tanıtmak zamanı çoktan gelmiştir. Bu örneklerin Fransa, İngiltere ve Almanyada ne kadar faydalı ve değerli hareketler uyandırdığı malûm. Fransada XVI ıncı asır ümanistlerinin XVII inci asır klâsiklerine neler vermiş olduklarını biliyoruz. Corneille'i Racine'i yetiştiren, bu ümanizma hareketi olmuştur. Amyot, Estienne, Pasquier gibi insanların Fransadaki fikrî ve edebî Rönesansa tercüme faaliyetiyle hız vermiş olduklarını tekrara hacet var mı?..[254]

Jean Camborde'un *Tercüme Mecmuası*'na yazdığı "Tercüme ve Dünya Edebiyatı" başlıklı yazı Türkiye'deki çeviri etkinliği üzerine önemli bir değerlendirmeyi içerir. Yazar, "*cozmopolitizm*" kavramı üzerinden hümanizma değerlendirmesi yapar. Edebiyat dünyasında yerli ürünlerin ışıksızlıktan soldukları bir dönemde yeni tohumların ekilmesini zorunlu bulur ve bunun hümanist kozmopolitizmle sağlanabileceğini söyler. Ona göre, Maarif Vekâleti'nin göreve davet ettiği Tercüme Heyeti tarafından hazırlanan liste bu "hümanist cozmopolitizmin" en iyi örneğidir. Nedeni, heyetin bir yandan inşa edilmek istenen binanın malzemesini en zengin ölü dillerden ve bir yandan da en gelişmiş yeni dillerden almış olmasıdır.[255] Gerçekten de uygulamada belirlenen liste bu çokseslilığin bir ifadesi olacaktır.

Tercüme çalışmalarını güdüleyen bir diğer anlayış da gerçek bir telif eser üretebilmek için dünya edebiyatı ürünlerinin bilinmesinin gerekliliğidir. Edebiyat dünyasında tercüme eserlerin telif eserlerin gücünü kırarak, ulusal kültürü zayıflatacağı yönündeki seslere karşı, dünya kültür dağarcığının varlığı hissedilmeden ulusal bir edebiyatın doğmayacağı anlayışı hâkim görüş olarak belirmiş, yaygın bir tercüme hareketinin bunu sağlayacağı iddia edilmişti.[256] Ulusal edebiyatı gelişmemiş ülkelerde düşünce ve sanat adamlarının yetişmesi ve yazın ile sanat alanında ulusal üretimin gerçekleşmesi beklenirken, dünya çapında kabul görmüş eserlerin topluma sunulma-

sının zorunluluk olduğu dile getiriliyordu. Bu eserlerin Türkçeye çevrilmesinin aynı zamanda ulusal dilin gelişimi açısından yapıcı bir etki yaratacağı tezi de tercüme çalışmalarını destekleyen görüşler arasındaydı. Örneğin Vâ-Nû (Vâlâ Nurettin) olgunluğa erişmiş dillerde yazılmış eserlerin ulusal dilin gelişimine ciddi katkısı olacağı görüşündeydi.[257]

Klasiklerin halkla ilk buluşma tarihi oldukça bilinçli bir tercih olarak Cumhuriyet bayramı olmuştu. Bir yıllık yoğun çalışma evresinin ardından 1941 yılının 29 Ekim'inde çalışmaları tamamlanarak yayımlanan eser sayısı 13'tür. Milli Şef İsmet İnönü'nün önsözüyle yayımlanan bu eserlerin başlangıç kısmında Hasan Âli Yücel'in de yazısı bulunmaktadır. Bu yazı doğrudan doğruya tercüme davasının hümanizma anlayışı çerçevesinde biçimlendiğini göstermektedir:

> Ümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müşahhas şekilde benimsenmesiyle başlar. Sanat şubeleri içinde edebiyat, bu ifadenin zihin unsurları en zengin olanıdır. Bunun içindir ki bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi, zekâ ve anlama kudretini o eserler nisbetinde arttırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır. İşte tercüme faaliyetini bu bakımdan ehemmiyetli ve medeniyet dâvamız için müessir bellemekteyiz...[258]

Maarif Vekâleti'nce yürütülen tercüme çalışmaları 1942 yılında yeni üretimlerle devam eder. İlk 13 esere 27 eser daha eklenerek 1942 yılı Cumhuriyet bayramında yayımlanmış eser sayısı 40'a ulaşır. Bu eserler arasında Yunan klasikleri serisinde Eflatun'un 11 eseri bulunmaktadır. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi doçentlerinden Nusret Hızır'ın başkanlık ettiği "Eflatun Komisyonu" oldukça ağır bir uğraş yüklenir.[259] Özellikle Eflatun, Batı dünyasının düşünce temellerinin anlaşılması açısından önemli bir kök olması yanında, bugün de birçok düşünce sisteminde varlığını sürdürmesi bakımından önem taşımaktadır. Nusret Hızır o gün için Eflatun tercümeleri yapacak kadroların yetişmesini sağlayan

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Filoloji Enstitüsü ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Klasik Filoloji Kürsüsü'nün bu alandaki ihtiyacı karşılayacak düzeyde olmadığını, bu açıdan Eflatun tercümelerinin oldukça zor bir çalışmanın sonucu ortaya çıktığını söyler. Hızır, bununla birlikte 1942 yılında 11 olan Eflatun çevirilerinin toplamda 36'ya ulaşmasının hedeflendiğini belirtmiştir.[260]

Fransız klasikleri arasında, çevirisi Nurullah Ataç tarafından yapılan Stendhal'in *Kırmızı ve Siyah*'ı 1941 yılındaki birinci cildin yayımlanmasının ardından ikinci cildiyle tamamlanır. Yine Nasuhi Baydar tarafından çevrilen Balzac'ın *Köy Hekimi* çalışması Fransız halk yaşamının özelliklerini Türk toplumuna tanıtması açısından oldukça önemsenen çalışmalar arasındadır. Bunların yanında diğer Fransız çevirileri arasında Vildan Aşir'in Türkçeye aktardığı Perrault'nun *Masallar*'ı ile Fransız tiyatrosunun ünlü eseri *Figaro'nun Düğünü* Reşat Nuri Drago'nun çevirisiyle yer alır.[261] Çeviri çalışmalarının ikinci yılında yayımlanan diğer eserler arasında ise Descartes'tan *Metafizik Düşünceler*, Shakespeare'den *Julius Caesar*, Edmond Rostand'dan *Cyrano de Bergerac*, Marcel Proust'tan *Swann'ların Semtinden*, Goethe'den *Wilhelm Meister*, İbsen'den *Nora* ve Mevlana'dan *Mesnevi I* bulunmaktadır. *Mesnevi*, Veled İzbudak tarafından tercüme edilmiştir.[262]

1939 yılında toplanan Birinci Neşriyat Kongresi'nde Tercüme İşleri Encümeni tarafından tercüme edilmesi önerilen eserler listesinde 294 eserin ismi yer almıştı[263] ve ilk beş yıl içinde 100 klasik eserin dilimize çevrilmesi dileğinde bulunulmuştu. Çeviri çalışmalarının ikinci yılında bu dilek gerçekleşmiş, 1943 yılında toplam 114 klasik eser Türkçeye çevrilmiştir.[264]

Birinci Neşriyat Kongresi'nde Tercüme İşleri Encümeni'nin önerileri arasında Doğu'nun klasiklerine çok az yer verildiği görülmüştü. Neşriyat Kongresi'nin önerileri arasında *Binbir Gece Masalları*, Hayyam'dan *Seçme Parçalar*, Firdevsi'den *Şehname*, Sadi'den *Gülistan*, Nizami'den *Hamse*, Hafız'dan *Seçme Parçalar* ve Mevlana'dan *Mesnevi* olmak üzere yedi klasik eser yer almıştı.[265] Bu öneriye karşın 1942 yılına kadar çeviriler arasında Şark

klasiklerine yer verilmemişti. 1942 yılında ise *Mesnevi*'nin birinci cildi tercüme serisine girmişti. Cumhuriyet'in 20. yıldönümünde ise yayımlanan klasiklere "Şark-İslam Klasikleri" kapsamında *Mesnevi*'nin 2. ve 3. ciltleri de eklenmiştir. Aynı zamanda Şerafettin Yaltkaya'nın çevirisiyle İmrül Kays'ın *Yedi Aşkı (Muallâkat)* ve Ali Nihat Tarlan'ın çevirdiği Nizami'nin *Leylâ ile Mecnun*'u yer almıştır.

Arap ve Fars klasikleri arasından tercih edilerek çevrilmesi uygun bulunan eserlerin dönem ideolojisi açısından önemli bir anlam ifade ettiği belirtilmelidir. Dönemin sol eğilimli yayın organlarından *Yurt ve Dünya* dergisi yazarlarından Adnan Cemgil, Şark-İslam klasikleri arasından özellikle hümanizma anlayışını ifadelendiren eserlerin tercih edilmesinin önemine dikkat çekmektedir. Cemgil, İmrül Kays'ın *Yedi Aşkı* eserinin her türlü mistisizmden uzak ve bütün bilgilerin temelinin duyumlar olduğundan hareket eden sansüalist bir felsefi yaklaşımın ürünü olduğunu söyler ve bu felsefi yaklaşımın hümanist anlayışla olan uyumuna vurgu yapar. Aynı zamanda İslam dünyasının küfür saydığı bu şiirlerin Diyanet İşleri Başkanı olan Şerafettin Yaltkaya tarafından çevrilmiş olmasının ayrı bir önemi olduğunu belirtir.[266] Bu açıdan Maarif Vekâleti'nin Şark-İslam eserlerindeki tercihi doğrudan doğruya bilinçli bir tavır olup, Türk hümanizmasını biçimlendirmeye yönelik ürünler olmuştur. 1944 yılına gelindiğinde 11. yüzyılın önemli eserlerinden *Kâbusname*'nin Mercimek Ahmet tarafından 15. yüzyılda Farsçadan Osmanlı Türkçesine aktarılmış olan metni de Şark klasikleri arasında yer almıştır. Kitabın Mercimek Ahmet tarafından sade bir dille Osmanlı Türkçesine kazandırılması klasikler içinde Türk diline verilen değerin göstergesi olarak okunmuştur.[267]

Batı ve Doğu klasiklerinin sayısal dağılımına bakıldığında, 1940'lı yıllarda çevrilen Batı klasiklerine oranla Doğu klasiklerinin sayısının çok az olduğu görülmektedir. 1940-1946 yılları arasında çevrilmiş olan 467 yapıttan 23'ü Doğu klasikleridir ve tüm klasiklerin yüzde 5'ini oluşturmuştur.[268] Batı klasikleri içinde ise Eflatun, eserleri en çok çevrilen düşünür olmuştur. Bu eğilimde Türkiye'nin Batı kültürünün parçası olma isteğinin önemli bir rolü bulunduğu

varsayılabilir. Bu amaçla Batı uygarlığının temeli olan Yunan ve Latin klasikleri tercih edilmiş, bu döneme ait eserler "evrensel doğruları ve değerleri" halka ulaştırmada araç olarak görülmüştür.[269]

1940'lı yıllarda tercüme hareketinin en genç üyelerinden olan Azra Erhat'ın 1974 yılından geçmişe projeksiyon tutan yazıları dönemin ruhunu belki en iyi anlatan anılardır. Erhat, dönemin çeviri ruhunu şöyle açıklar:

> Birinci Neşriyat Kongresi toplanmış, 1940'ın başlarında da Maarif Vekâleti'nce tercüme ettirilecek Klasikler Listesi çıkmıştı. İşte bu Liste elime geçince, çarpıldım, göklere, yıldızlara merdiven dayanmış da biz o merdivenlerden yukarı tırmanacağız gibime geldi. Bir gün fakülteye giderken Nurullah Ataç'a rastladım:
>
> - Nasılsın bakalım, kedi yavrusu? dedi. Kıs kıs gülerekten kedi yavrusu derdi bana, bu deyiş de ustanın bir okşayışı gibiydi benim için.
>
> - Heyecan içindeyim, Nurullah bey, bu Klâsikler listesi ne? Kim çevirecek bunları? Başta Homeros, İlyada ve Odysseia, Sofokles, Eflâtun... daha kimler kimler, bunları Türkçeye çevirtecekmişsiniz, olmaz ki çevirebilecek adam yok ki Türkiye'de.
>
> - Yok mu? Görürsün. İlkin senden başlayacağız, hangisini seçtin bakalım?
>
> Çaresizlikle omuz silktim:
>
> - A, Nurullah Bey, ben Türkçe bilmem ki...
>
> - Höt, o da ne demek, insan ana dilini bilmez mi? Sen bir tercüme seç bakalım, seçmezsen ben seçeyim senin için. Elektra [270] nasıl? Tam sana göre bir şey, senin gibi hırçın, inatçı bir kız. Hadi Fakültende vardır, git al kitabı da hemen başla, vaktimiz dar...
>
> Ataç'ın bu sözlerini hiç ciddiye almadım, aradan bir hafta geçmişti ki, Sabahattin Eyüboğlu çıktı karşıma, Edebiyat Fakültesinden hocam, Ankara'ya yeni gelmiş, onun hiç şakası yok, ilişkimiz hoca talebe ilişkileri, put kesilirim önünde, naz etmeye dilim varmaz. Ataç'la konuşmuş üstelik, Elektra'yı... bana vermişler, onunla da kalmıyor, Tercüme Bürosu'na gelecekmişim, tercüme üzerine bir iki yazı konusu ayırmışlar benim için, Almanya'da tercüme çalışması bir de Aeneis [271] çevirisi varmış, Türkçe yapılmış, onu eleştirecekmişim... o unutulmaz Salı günleri,

> Tercüme Bürosu'nun toplantıları... Tercüme Bürosu'na ilk katıldığım gün nasıldı? O gün gibi her Salı günü yüreğim tıp tıp ederek gelir, masanın ucunda bir köşeye kıvrılır, bu büyük adamların arasında benim işim ne diye utanır, büzülürdüm, bana bir şey soruldu mu, yüzüm kızararak bir şeyler gevelerdim. Akşam geç vakitlere kadar çalışılır, gelen tercümeler okunur, tartışılır, dergi için çeviriler, yazılar dağıtılır, sonra da çıkar Yenişehir'e doğru hep birlikte yürünür, Kutlu'da mola verilir, oturulur, bir şeyler içilir, bir şeyler yenir ve konuşmalar, tartışmalar hep böyle süregiderdi, bir bir ayrılıp da evimize gidene kadar. Ataç konuşurdu çokluk, edebiyat, şiir, dedikodu, fıkra... neler bilmez, neler anlatmazdı, onun ağzından yüzlerce yıllık şiir, dize dize birer kelebek gibi uçuşurdu ortalıkta, kelimeler birer canlı varlık oluverirdi gözlerimizin önünde. O ne bellekti, o ne şaşmaz zevk! Ağzım açık dinlerdim, ve inanmıştım artık ki, Klâsikler, ister Yunan, ister Latin, Arap, Hint, Fransız, Rus, İngiliz ya da Alman, Klâsikler çevrilecekti Türkçeye, dile gelecekti Türkçe olarak. Çünkü, bu adamlar önemli adamdı, büyük dilci idi ve Türkiye dünya klâsiklerine inanmış, dünya klâsiklerine bel bağlamıştı kendi kültürünü ve dilini bir düzeye, klâsik diyeceğim bir düzeye getirmek için.[272]

Azra Erhat'ın büyük bir idealizm olarak tanımladığı bu yol alışın önünde ve yanında birçok çevirmen görev üstlenmiştir. Öyle ki bu dönemde çeviri etkinliğine katılan çevirmen sayısı oldukça yüksektir. 1941-1946 yılları arasında klasiklerin Türkçeye çevrilmesi uğraşma katılan çevirmen sayısı 181 olarak saptanmıştır. Bu çevirmenlerden 88'i bir çeviri yapıt verirken, beş ile on yapıt arasında çeviri yapanların sayısı 25 olarak belirlenmiştir. En çok çeviri yapanlar arasında başta Hamdi Varoğlu ile Nurullah Ataç gelmiş, onları Erol Güney, Yaşar Nabi Nayır, Sabahattin Eyüboğlu, Sabri Esat Siyavuşgil, Lûtfi Ay, Mehmet Karasan, Orhan Burian, Avni Givda, Nihal Yalaza Taluy izlemiştir.[273] Tabii bu oranlamayı belirleyen çevrilmesi öngörülen eserlerin dilleri olup, çevirmenlerin etkinliğini bu planlamayla birlikte düşünmek zorunludur.

1940 ile 1950 yılları arasındaki tercüme faaliyetleri Hasan Âli Yücel'in bakanlıkta kaldığı dönemde yoğun biçimde sürmüş, 1946 yılından itibaren gerileme dönemine girmişti. Bununla birlikte tercüme çalışmaları sürmeye devam etmişti. Azra Erhat'ın verdiği

bilgilere göre, 1958 yılına gelindiğinde toplam 965 klasik eser yayımlandığı anlaşılmaktadır.[274] Klasiklere ilişkin sistemli ilk çalışma 1949 yılında Adnan Ötüken tarafından yayımlanır. Bu çalışmada 1940-1948 yıllarını kapsayan dönemde yayımlanan klasikler, bibliyografik nitelikte derlenir.[275] Bunu 1950 yılında yine Adnan Ötüken tarafından hazırlanan ikinci bir bibliyografya izler. Bu bibliyografya ise 1940-1950 yıllarını kapsar. Bu eser 1950'ye kadar olan süreçte yayımlanan klasik eserlerin tür, yazar, çevirmen ve orijinal adlarından oluşan künyelerinin indeksini içerir. Çalışmanın verilerine göre, 1950 yılı sonuna kadar toplam 626 çeviri eser yayımlanmıştır. Bu eserlerin cilt olarak sayısı 745'i bulmuştur. Eserlerin yayın tarihlerine göre sınıflaması yapıldığında 1940 yılından 1946'ya kadar artarak süren bir çeviri faaliyeti izlenir.[276]

Tablo I 1940-1950 Yılları Arasında Yayımlanan Klasiklerin Yıllara Göre Dağılımı

Yıllar	Yayımlanan Klasik eserler
1940	10
1941	13
1942	27
1943	69
1944	104
1945	129
1946	154
1947	63
1948	55
1949	73
1950	48*

Adnan Ötüken'in verilerine göre klasiklerin ülkelerine göre dağılımı ise şu biçimdedir.

* Adnan Ötüken, *Dünya Edebiyatından Tercümeler Klâsikler Bibliyografyası 1940-1950*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları, 1952, s. VII.

Tablo II 1940-1950 Yılları Arasında Yayımlanan Klasiklerin Ülkelere Göre Dağılımı

Klasikler	Sayıları
Fransız klasikleri	184
Alman klasikleri	72
Yunan klasikleri	68
Rus klasikleri	63
İngiliz klasikleri	44
Latin klasikleri	28
Şark İslam klasikleri	23
Macar klasikleri	17
İtalyan klasikleri	13
İskandinav	9
Çin klasikleri	4
Yeni Alman edebiyatı	4
Yeni İngiliz edebiyatı	4
Amerikan klasikleri	3
Yeni Fransız edebiyatı	2
Hint klasikleri	2
Latince klasikler	2
Eski Türkçe metinler	1
Babil klasikleri	1
Yeni Amerikan edebiyatı	1
İspanyol klasikleri	1
Danimarka klasikleri	1
Polonya klasikleri	1
Devlet Konservatuvarı Yayınları	56
Okul klasikleri	3
Tiyatro sanatı üzerine eserler	3
Yardımcı eserler	6
Bilim eserleri	3
Toplam	626*

* Adnan Ötüken, *Dünya Edebiyatından Tercümeler Klâsikler Bibliyografyası 1940-1950*, İstanbul: İnkılap Kitapevi Yayınları, 1952, s. X-XI.

Tablodan izleneceği üzere 1950'ye kadar yayımlanan klasikler içinde Fransız klasikleri 184 eserle başta gelmektedir. Bu dönemde klasik denilince Yunan ve Latin eserlerinden sonra Fransızlar akla geliyordu. André Gide'nin dediği gibi Fransa, klasizmin anayurdu ve son sığınağı olmuştu. Rönesans'la birlikte değerini yeniden kazanan ilkçağ yazını ilk etkilerini Fransa'da göstermişti.[277] *Tercüme Mecmuası*'nın çeviri etkinliğine bakıldığında, Mayıs 1946-Temmuz 1946 tarihleri arasında yayımlanan çeviri metinler arasında Fransızcadan çevirilerin sayısal olarak başta geldiği, Fransızcayı İngilizce, Almanca, Eski Yunanca, Rusça ve Latince çevirilerin izlediği saptanmıştır. *Tercüme Mecmuası*'nda en çok çeviri metni yayımlanan çevirmen ise Sabahattin Eyüboğlu olmuştur.[278]

Özellikle Yunan ve Latin klasiklerinin ilk on yıl içinde klasikler içinde önemli bir yer tutuyor olması yaratılmak istenilen hümanist kanon için verilen çabanın göstergesiydi. Öyle ki, 1942-1943 yılları arasında Eflatun'un 31 eserinden 26'sı Türkçeye aktarılmıştı. 1940-1966 yılları arasında çevrilmiş olan 94 Yunan klasiğinin büyük çoğunluğu 1940-1949 yılları arasında çevrilmişti. Bunlardan yalnızca beşinin yayını 1949'dan sonra yapılmıştı. Buna göre, 1940'lı yıllarda Yunan klasiklerinin çoğunun çevirisinin tamamlandığı anlaşılmaktadır.[279] Özellikle Hasan Âli Yücel'in Maarif Vekili bulunduğu 1940-1946 yılları arasında tercüme edilerek yayımlanan antik Yunan eserlerinin sayısı 45'e ulaşmıştı. *Tercüme Mecmuası*'nın iki sayısı "Yunan Özel Sayısı" olarak yayımlanmış, mecmuanın 1940-1946 yılları arasındaki yayın hayatı içinde 31 Yunan yazar ve filozofun eserlerinin 45 özet çevirisine yer verilmişti.[280]

Yunan klasiklerinin çeviri çalışmalarında özel bir anlam ifade ettiği dönemin aydınları tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Örneğin Azra Erhat doçent ve aynı zamanda bir çevirmen olarak, Latince ve Yunancadan yapılan çevirilerin diğer çevirilerden daha anlamlı olduğunu ifade ederken, bunun nedenlerini de ortaya koymuştu. Ona göre, Batı kültürünü benimseme çabasında bir geleneği olmayan toplumlar bu yolun yepyeni yolcuları olarak klasik eserlerden en çok faydalanması gereken uluslardı:

... İki bin yıllık Avrupa kültürü Yunan-Lâtin medeniyetinin çizdiği fikir ve sanat yolunda yürüyüp ilerlediği halde, biz bu yolun yepyeni yolcularıyız. Ne fikir hazinemizde onların düşünüşünü karşılayacak düşünce kalıpları bulunur, ne dilimizde aynı anlam yükünü taşıyan sözler... Bu yolda hiçbir geleneğimiz yokken, batı kültürünü benimsemeye yeni başlamışken, semeresini almak için kaybedecek vaktimiz de olmadığı halde, başarısı şüpheli olan bu işe niçin giriştik diye düşünenler olabilir. Böylelerine verilecek cevap basittir: Geleneğimiz olmadığı, bu yolun yepyeni yolcuları olduğumuz içindir ki, Yunan-Lâtin klâsiklerinin tercümesinden en çok biz faydalanabiliriz... Bir kültürden faydalanmak, öz anlamında, yani kendimiz yaratıcı olabilmek hedefiyle faydalanmak için, o kültürü tarihî gelişmesinin bir merhalesinde kavramakla yetinilemez, onun temelinden başlayıp bütün gelişimini kavramak gerektir... Demek ki Yunan- Lâtin ilkçağiyle neden bu kadar uğraşıp daha bir lûgatini hazırlıyamadığımız bu dillerden ne diye tercümeye kalkıştığımızı, bazı liselerimizde öğrencileri ne diye Lâtinceyle yorduğumuzu hâlâ anlamıyanlara şunu demeliyiz: madem ki batı kültürünü anlamak, benimsemek diyoruz, dolambaçlı ve çetrefil görünen bu yol gerçekte hedefe bizi en çabuk ulaştıracak tek yoldur da ondan...[281]

Yunan klasiklerine verilen değer Maarif Vekili Hasan Âli Yücel tarafından da sıklıkla vurgulanıyordu. *Tercüme Mecmuası*'nın "Yunan Özel Sayısı"na Yücel'in yazdığı önsözde Yunan mirası, gerek kültür ve gerek coğrafya açısından Anadolu'nun tartışmasız bir değeri olarak açıkça ilan edilmişti:

... İçinde bulunmaya mecbur olduğumuz medeniyet dünyasının kökü, eski Yunandadır. Bu ilkenin duyuluşu demek olan Hümanizma iyi anlaşılmadıkça, bu gerçek, şu veya bu türlü taassupçu fikirlere sapılarak inkâr olunur, bir asırdır hasretle beklediğimiz düşünüş kalkınması olamaz veya uçak devrinde kağnınınkine benzer bir ağırlıkla yürür. Milâttan beş asır önce doğan az adamlı ve az zamanlı Yunan medeniyeti bilinmeyerek bugünün ileri yaşayışını tümü ile kavramak, erişilmez bir imkân olur. İslâm medeniyetinin eski Yunandan faydalanmak suretiyle fikir cephesini kurduğu muhakkaktır. Aristo'yu medreseden ayırdığınız an, İslâm felsefesi dediğimiz büyük fikir sıra dağları, yerle beraberleşir... Eski Yunan'ın

> sömürgeleri bilinen ve kendilerini onların torunları sayan insanlardan geriye aldığınız toprakların altında ve üstünde bizim olan eski Yunan eserlerini, bugünkü medeniyetimizin bütün dünyanın istifadesine açık malları belliyoruz. Garp biliminin ilk kurucusu sayılan Thales güzel Menderes'imizin ağzındaki eski Miletos şehrindendir. Onun için, yeni hali kadar yirmi beş asır önceki durumu ile de bu yerleri ve bu yerlerin üstünde gelip geçmiş insanların eserlerini, her bakımdan benimsiyoruz ve kendi sorumluluğumuzda tutuyoruz. Ege Denizini aşarak Yunanlıların ihtirasla dövüşüp zaptetmek istedikleri zengin Trio şehri, aziz vatanımızın bugün bahtiyar bir parçasıdır. Onun için, eski Yunanlıları belki vatandaşımız değil, fakat topraktaşımız hissetmeliyiz...[282]

Çeviri çalışmaları içinde Fransız klasikleri gibi Rus klasikleri de özel bir ilgi görmüştü. Rus klasik edebiyatı bir mücadele edebiyatı olarak yorumlanmış, "insanı daha çok insanlaştırmak" amacı güttüğü ifade edilmişti. Bu açıdan ilkçağ klasik hümanizmasının yanında, Rus edebiyatının insan ve topluma yönelen temaları hümanizmayı aramak yoluna girmiş Türkiye'nin başvuru kaynakları olarak seçilmiş oluyordu.[283]

Tercüme Mecmuası yabancı dillerde yayımlanan eserlerin çeviri metinlerine örnek sunmanın dışında, önemli bir görevi de yerine getirmekteydi. Dergide çeşitli ulusların çeviri hareketiyle uluslaşma-modernleşme süreçleri arasındaki bağı ortaya koyan makaleler yer bulmuştu. Eski dillerin ve bu dillerle yazılmış eserlerin çevirisinin uluslaşmayı güdüleyici etkisine yer verilmişti. Örneğin Azra Erhat "Yunan Eserlerinin Almancaya Tercümesi" başlıklı yazısında antik Yunan'dan yapılan çeviriler yoluyla Alman dilinin ve Alman hümanist düşüncesinin gelişimini aktarmıştı. İhsan Sungu, Rönesans hareketinin çeviri çalışmalarıyla düşünsel temellerini kurduğunu ifade etmiş, Erol Güney ise Rusya'daki dönüşümü aktardığı yazısında Rusya'da modernleşmenin Büyük Petro zamanında başlayan çeviri çalışmalarıyla kazandığı ivmeyi ortaya koymuştu.[284]

1946'da çok partili sisteme geçişle birlikte milli eğitim politikaları ve buna bağlı olarak da çeviri çalışmaları nitelik değiştirir. Çok partili sisteme geçişin ürettiği popülist politikalarla devrimin kültür ve sanat anlayışından oldukça uzaklaşılır. Atatürk'ün ölü-

münün ardından toplanan CHP I. Üsnomal toplantısından birkaç gün sonra CHP Hükümeti'ne Maarif Vekili olarak atanan ve bu görevde uzun yıllar bulunan Hasan Âli Yücel 7 Ağustos 1946 tarihinde görevden ayrılmak zorunda bırakılır. Yücel'in kültür işlerine vekâlet ettiği dönemde devlet eliyle yayımlanan kitapların komünizm propagandası içerdiği iddiaları sonucu Yücel hakkında karalama kampanyaları başlatılmış, hatta bu karalamalar çeşitli davalara konu olmuştur.[285] Bu süreç, Hasan Âli Yücel'in Maarif Vekâleti'nden alınıp, yerine Şemsettin Sirer'in geçmesiyle sonuçlanacak ve bu yeni dönemde çeviri çalışmaları ciddi yara alacaktır.

29 Ocak 1947 tarihinde Şemsettin Sirer'in başkanlığındaki toplantıda Tercüme Bürosu'nun çalışmalarına yeni bir düzen verilmesi uygun görülmüş ve çeviri kapsamında yeni eğilimler ve kararlar ortaya çıkmıştır. Çevrilecek eserlerin gençlerin "yurt sevgisini" uyanık tutmaya yönelik olması önemsenmiş, Türk okuyucusunun kültürünü tamamlayacak felsefe, bilim ve tarih eserlerinin çeviri çalışmaları içinde öncelikli yer tutması da kararlar arasında yer almıştır. Klasik seriye girmemekle birlikte felsefe, tarih ve bilim eserleri için "Bilim Serisi" adı altında yeni bir seri başlatılacaktır.[286] Bu toplantıda *Bilim Serisi* kapsamında Doğu'nun edebi eserlerine daha çok yer verilmesi tartışılmış, İran klasiklerinden 47, eski Türkçe metinlerden 77 eserin çevrilmesi öngörülmüştür.[287] Tercihlerdeki önceliklerin Latin ve Yunan klasiklerinden Doğu eserlerine kayması siyasal tercihlerdeki değişimin bir yansımasıydı ve gelişmiş Batı uygarlığının kökünü oluşturan ve insanı merkez alan düşünce sisteminden uzaklaşma anlamını taşıyordu. 1940-1946 yılları arasında sayıları oldukça sınırlı olan Arapça ve Farsça eserlerin çevrilmesi 1947 yılıyla birlikte ivme kazanmış, 1947-1966 yılları arasında yayımlanan çevirilerin toplam sayısı içindeki ağırlıkları iki kattan fazla artış göstermiştir.[288]

Aynı zamanda Hasan Âli Yücel'in görevden ayrılmasıyla klasiklerin sayısında önemli bir düşüş izlenmiştir. Yücel'in son çalışma devresi olan 1946 yılında 154 klasik yayımlanmışken, 1947'de bu sayı birden 63'e düşmüştür.[289] Çok partili siyasal yaşama geçişle birlikte tercüme çalışmaları hedefleri, hızı açısından durağan bir döneme girecektir. 1939-1946 yılları arasında izlenen çeviri seferberliği

yeni ekonomik ve siyasal yapının talepleri ve gereği olarak yavaşlamış, devrimci sanat-edebiyat anlayışı son bulmuştur.[290] 1950'lerden başlayarak ciddi bir gerileme eğilimi içine giren çeviri etkinliği yine de 1966 yılına kadar aralıklarla sürecektir. 1940-1966 yılları arasındaki toplam çalışmalar değerlendirildiğinde, yine Fransız ve Alman klasiklerinin başta geldiği izlenir. 308 Fransız klasiği, 113 Alman eseri 1940-1966 arasında yayımlanan eserler arasında başat konumunu sürdürür.[291] Ancak bu çalışmalar insanı toplumsal ve siyasal yaşamda merkez kabul eden hümanist kanonun üretilmesi temel felsefesinden kopuk olarak gerçekleşmiştir.

Tercüme Bürosu'nun çalışmaları kapsamında yer alan "Devlet Konservatuvarı Yayınları" 1940 yılında başlayan bir dizi olmuş, ilk yıl 10 oyun yayımlanmıştı. 1940-1950 yılları arasında 56 oyunun Türkçeye çevrildiği görülmüştür.[292] 1947 kararları kapsamında bu serinin yayımlanmasına devam edileceği, bu seriye ek olarak "Tiyatro Sanatı Üzerine Denemeler" başlığı altında yeni çeviriler yapılacağı kararı alınmıştır.[293] 1947 kararları içinde önemli bir yenilik de tercüme yönteminde gerçekleşmiş ve büroya örnek gönderme yöntemi kaldırılarak, çevirmenlerin Tercüme Bürosu'nca tercüme alanında başarı kazanmış kişiler arasından seçileceği kararlaştırılmıştır.[294]

Çeviri etkinliğindeki önemli bir değerlendirme ölçeği ise eserlerin baskı sayısıdır. Eldeki veriler kaynaklığında çeviri eserlerin baskı sayılarını 1943 yılından itibaren izlemek mümkün olabilmiştir. 1943 yılında 69 ayrı cins çevirinin baskı sayısı 207.000, 1944 yılında 109 cins eserin baskı adedi 327.000, 1945 yılında 129 cins eserin baskı adedi 377.000, 1946 yılında 154 cins eserin baskı adedi 452.000, 1947 yılında 63 eserin baskısı 186.000 ve 1948 yılında 56 cins eserin baskı adedi 168.000 olarak belirlenmiştir. Bu veriler çok partili sisteme geçişle birlikte gerek çevirisi yapılan eser sayısında ve gerekse baskı sayılarında ciddi bir gerileme olduğunu göstermektedir.[295]

Bu veriler kaynaklığında klasiklerin halka erişimi sorgulandığında, günümüz akademik çalışmalarının bu kapsamda düne dönük eleştiriler sundukları izlenir. Şehnaz Tahir-Gürçağlar 1958 yılma

kadar baskı sayısı 3.000 olan klasiklerin nüfus oranı dikkate alındığında halka erişiminin sınırlı olduğu sonucuna ulaşır. Verilere göre bir klasik eserin 6.290 kişi tarafından paylaşılmasının zorunluluğuna dikkat çeken yazar, çeviri etkinliğinin işlevini yerine getirmediği düşüncesindedir. Özellikle özel yayınevlerinin çalışmaları da göz önünde tutulduğunda yazara göre Tercüme Bürosu'nun katkısı çok sınırlıdır.[296] Ne ki, yazarın bu değerlendirmelerine karşın, özellikle 1940-1950 sürecinde kitlelerin aydınlatılması çabasının salt yayımlanan kitap sayısıyla belirlenemeyeceği düşünülmektedir. Bu kapsamda işlev gören Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi örgütlerin varlığı ve bu örgütler içindeki kütüphane şubelerinde devlet yayınlarının okuyucuyla sistemli olarak buluşturulduğu dikkate alındığında devlet destekli çeviri uğraşının daha anlamlı bir değerlendirmeyi hak ettiği söylenebilir. Halkevlerinde Dil-Tarih Edebiyat şubelerinin, Köy Enstitülerinde de okuma zamanlarının bulunması bu yaygınlık çabasının göstergeleri olarak okunmalıdır. Öte yandan, çeviri çalışmalarının kıyaslanması açısından eserin niteliğinin önemsenen bir ölçüt olması zorunluluktur. Özel yayınevlerinin çoğunlukla popülist eserler yayımladığı göz önüne alındığında; onlara olan talebin yoğunluğunu, devlet destekli yayınların tercih edilmemesindeki nedenleri anlamak da mümkün olabilecektir. Popülist yayınların halk tarafından yoğun olarak talep edilmesi oldukça doğal bir durumdur. 1937 yılında dinsel temalı halk kitaplarının köylerde takasa konu olarak 50.000 tirajı bulduğu düşünüldüğünde, toplumu düşünmeye iten sorgulayıcı türden eserlerin benimsetilmesinin oldukça zor bir uğraş olduğu açıktır. Bu anlamda, devlet destekli çeviri uğraşının evrensel insanı yaratmak yolundaki başarısı, önündeki bu engellerle bir arada düşünülmelidir.

Devlet Destekli Çeviri Etkinliğine Yöntemsel Eleştiriler

Tercüme çalışmaları Birinci Neşriyat Kongresi'nde belirlenen hedeflerini süresi gelmeden gerçekleştirmiş olmanın gururunu taşımakla birlikte, bu çalışmalar bütün iyi niyetine karşın uygulamada

bazı sorunlarla beraber yürümüş, ideolojik tercihlerin baskısı altında eleştiriye uğramış, ülkenin çeviri işiyle uğraşan aydınlarının tüm gayretlerine karşın sonuçları açısından bazı teknik ve maddi sorunları içinde barındırmıştır.

Dönemi içinde, çeviriler konusundaki ilk eleştiriler Tercüme Bürosu'nun statüsü ve bazı çevirilerin dolaylı yoldan yapılmasına yöneliktir. Örneğin Yunus Kâzım Köni, Osmanlı dönemiyle kıyaslandığında Cumhuriyet'in ferdi emek yerine kolektif işbirliğini yapılandırmasını takdirle karşılayacaktır. Ancak, tercüme işinde daha ileri aşama kaydeden Balkan uluslarıyla karşılaştırıldığında hedeflenenin yeterli olmadığı görüşündedir. Köni'ye göre, Tercüme Bürosu'nun bağımsız bir "devlet dairesi" biçiminde örgütlenmesi, Matbuat Umum Müdürlüğü gibi bağımsız bütçesinin olması, dairenin emrine verilmiş bir matbaa ve muhasebenin kurulması çeviri çalışmalarının önündeki engelleri kaldırmayı sağlayacak önlemlerdir ve ancak bu sorunların giderilmesiyle çeviri çalışmalarında yol alınabilir.[297] Köni çeviri çalışmalarının yöntem açısından da sorunlu olduğuna dikkat çeker. Seyahat amacıyla Almanya'da bulunduğu sırasında Goethe çevirisinin Fransızcadan yapıldığının anlaşılması üzerine duyduğu utancı üzülerek anlatmış, eserlerin kendi dilleri dışındaki dillerden çevrilmesinin yanlışlığına değinmiştir. Bu sorunu gidermenin tek yolu ise tercüme işinin kesinlikle bir "meslek" olması ve örgütlenmesidir.[298] Köni, yapılmış çevirilerden örnekler vererek, tercümenin salt dil bilme işi olmayıp, bir ruh, merak ve hayranlık alanı olduğunu ifade etmiştir.[299]

"Türk hümanizması" arayışında belirgin bir rol üstlenecek Orhan Burian'ın eleştirileri ise ayrı bir önem taşır.[300] Burian, öncelikle hazırlanan listelerin eksikliklerine dikkat çeker. Ona göre, çeviri faaliyetinde Rönesans'ı besleyen İspanyol edebiyatıyla ancak yüz, yüz elli yıllık bir geçmişi olan Macar edebiyatı eş tutulmuştur. Öte yandan, çeviriler arasında özel kurumlarca yayımlanabilecek öylesine basit eserler vardır ki –Burian bunlara "harcı âlem" eserler demektedir– devletin bunlara para harcaması yanlışların en büyüğüdür. Burian'a göre, bunlar yerine, devlet, meraklısı için bilimsel ve felsefi koleksiyonlar hazırlamakla yükümlüdür. Tercüme Bürosu'na üye on-on beş kişilik heyetin çok kısa süre içinde eserleri de-

netlemesi mümkün olamamış, bu nedenle çevrilen eserlerin tamamı olmamakla birlikte bazıları oldukça kötü ürünler olmuştur. Diğer bir sorun, bakanlığın kitapları yayımlama amacının salt okuyuculara ulaşmak isteğiyle sınırlı olmasıdır. Bu açıdan dikme, ciltleme gibi özel emek isteyen konularda gereken ilgi gösterilmemiştir. Burian'ın Şubat 1947 yılındaki eleştirileri bunlardan oluşmaktadır. Burian aynı zamanda, aslında çeviri kapsamına kısmen girmekle birlikte Türk yazınının önemli eserleri olan Peçevi ve Naima tarihlerinin yeni harflere çevrilerek dünya klasikleri arasına girmesini de arzuluyordu. *Günlük*'lerinde yer alan bir diğer istek de çeviri etkinliğinin üniversiteye bırakılmasıydı. Burian, tercüme işinin gelip geçen bakanlara bağlı olarak yürütülemeyeceğini, bu açıdan üniversiteye aktarılmasının daha uygun olacağını ifade edecekti.[301]

Yurt ve Dünya dergisinde yayımlanan bir eleştiri de klasiklerin başlangıç kısımda yer alan önsözlerin geliştirilmesine yöneliktir. Başlangıca konulacak bir önsözle eserlerin hangi toplumsal koşulların ürünü olduğu ve yazıldıkları dönemde nasıl etkiler yarattığının okuyucuya sunulması dergi tarafından önemsenmiştir.[302]

Klasikler üzerine bu eleştiriler benzer ülke deneyimlerini de hatırlatmıştır. Örneğin Rusya'da Büyük Petro döneminde başlayan çeviri 19. yüzyılın başlangıcında büyük bir etkinliğe dönüşmüştü. Devrimin ardından hızla gelişmiş, ihtilalin ilk yıllarında yığınla tercüme yapılmıştı. Ancak bu çevirilerin çoğunluğu orada da gerçeğine bütünüyle sadık değildi ve edebi değerleri sınırlı olmuştu. Bu durum 1928'den itibaren çevirilere karşı bir tepki yaratmış, bu nedenle çeviri sayısı ciddi biçimde azalmıştı. Bu tarihten itibaren Sovyetler Birliği'ndeki Academia Yayınevi aracılığıyla en iyi çevirmenler bir araya toplanmış ve sistemli çeviri faaliyetine girişilmişti. Erol Güney, tüm hatalı yollara ve sadık olmayan ya da harfi harfine yapılan renksiz tercümelere karşın Rusya'da iki asırlık bu çabanın yalnızca Rus kültürünü değil, dilini de güçlendirdiğine dikkat çekmiştir.[303] Erken Cumhuriyet döneminde çeviri etkinliğinin kalitesi üzerine yığınla yazı kaleme alınmıştır. Bunlar çoğunlukla eserlerdeki çeviri hatalarının ayrıntılı olarak düzeltilmesi amaçlı yazılar olacaktır.

Anlaşılacağı üzere, erken Cumhuriyet döneminde tercüme çalışmalarının Türk hümanizmasının kurulumunda bir araç olarak işlev görmesi istenmiştir. Çeviriler bilinçli bir tercih olarak Batı'nın kökü olan antik dönem kaynaklarına ve onun uzantısı klasik eserlere yönelik olmuş, insanı tüm eylemliliğiyle, hem birey hem de toplumsal bir varlık olarak serimleyen eserlere önem verilmiştir. Bu dönem açısından hümanizmanın ana karakteri olarak görülen insan aklına olan inanç ve laik kimliğin sürdürülmesi yolunda istek ise çeviri çalışmalarını güdüleyen en önemli etkendir. Bir yandan devlet destekli çeviri faaliyeti bütün hızıyla sürerken, erken Cumhuriyet dönemi aydınlarının çeviri çalışmalarıyla birlikte gündeme gelen hümanizma kavramı üzerine de yaklaşımları çeşitlenmiş, ideolojik tercihlere göre hümanizmanın içeriği de farklılaşmıştır.

II

DÜŞÜNCE-EDEBİYAT-SANAT ALANININ HÜMANİZMA TEZLERİ VE UYGULAMALAR (1940-1950)

Türkiye Aydınının Gözüyle Hümanizma

Yücel Dergisi ve Hümanizma

Yücel Dergi Çevresinin "Hümanizma Aracılığıyla Kendimizi Bulmak" Misyonu

Şubat 1935'te yayın hayatına başlayan *Yücel* dergisinin faaliyette bulunduğu ilk beş yıl Vedat Günyol'un deyimiyle yamalı bir bohçayı andırmaktaydı. Muhtar Kemalettin Enata'nın yönetiminde aylık olarak yayımlanan derginin edebiyat, sanat ve düşün dergisi olarak iz bırakması 1940'h yıllara rastlayacaktır. Dergiye katılan Orhan Burian, Haluk Şehsuvaroğlu, Cemal Nadir, Vedat Günyol gibi genç aydın ve yazarlarla ikinci yayın dönemi olarak da adlandırılan bu yayın sürecinde hümanizma derginin önemli bir misyonu olmuştur.[1]

Yücel dergi çevresi hümanizma çalışmalarına 25 Şubat 1940 tarihinde Şişli Halkevi'nde yapılan toplantıyla adım attı. Bu toplantıda Milli Şef dönemi kültür politikalarının hangi doğrultuda yol alması gerektiği üzerine görüşmeler yapılmış ve "memleketin tabiatını, bu milletin kültürünü işlemek ve bu suretle Türk varlığında yeni kıymetler belirtmek" amacı toplantının sonuç metni olarak belirmişti.[2] Ardından derginin altıncı yılına girmesi dolayısıyla yapılacak

kutlama için yine Şişli Halkevi'nde toplanılmıştı. *Yücel* dergisinin gelecekteki misyonunun açıklandığı bu toplantıya edebiyat, felsefe ve basın alanının ünlü şahsiyetleri de birer mektupla davet edilmişti. Toplantıya katılanlar arasında Hüseyin Cahit Yalçın, Celâleddin Ezine, Prof. Dr. Şekip Tunç, Mithat Cemal Kuntay, Orhan Seyfi Orhon gibi ünlü düşünür ve yazarlarla *Yücel*'in genç kadrosundan Orhan Burian, Behçet Kemal Çağlar, Cemal Nadir de yer almıştı.[3]

28 Şubat 1940 tarihinde Behçet Kemal Çağlar'ın başkanlığındaki toplantıda edebiyat ve kültür alanında izlenilecek siyaseti ifade eden "Müşterek Yazımız" başlıklı metin oluşturulmuş ve *Yücel* dergisinin altıncı yılının ilk sayısında kamuoyuna duyurulmuştur. *Yücel* dergisi altıncı yılına girerken bir programlaşma iddiasıyla Türk yayın hayatına yeni bir soluk getiriyordu. Bu program Türk hümanizmasının olanaklarını sorgulamak ve Türk hümanizması üzerine çalışmalar yapmak olarak belirlenmişti. *Yücel*'in gözünden hümanizma "Müşterek Yazı"da ayrıntılandırılmıştı. Bu metinde hümanizma bir "örnek taklidi" değil, bir "*arayış sistemi*" olarak tanımlanıyor, Yücelciler "hümanizma aracılığıyla kendimizi bulmak" davasının gönüllü birer neferi olduklarını ifade ediyordu.[4] Ancak amacın belirlenmesi kolay gerçekleşmemiş, seçilecek terim konusunda tartışmalar yaşanmıştı. İsmet Rasin'in hümanizma teriminin Türkçe olmadığından öz arayış olarak değiştirilmesi yönündeki teklifi Türkçe söyleyiş ve ahengine uymadığı gerekçesiyle reddedilmişti.[5]

Ancak bundan da önemlisi hümanizmanın "*arayış*" olarak tanımlanmasına yöneltilen çekincelerdi. Arayış kelimesinin arzulanan kültür değişiminde ne ölçüde açıklayıcı olduğu konusunda tartışmalar yaşanmıştı. "Müşterek Yazı"da arayış kavramına ilgi çekilmeden önce hümanizma kavramının içeriğine değinilmiş, hümanizma eskiye öykünmekten çok bütün dogmalardan silkinerek insana gitmek olarak yorumlanmıştı. Yazıda ayrıca Türk toplumunu bu arayış sistemine katmanın amaçlandığı anlaşılıyordu:

> ... Biz hümanizmayı yeni görüş ve duyuşları mutlak ve tek bir eskiye irca etmek şeklinde değil, asırların yüklediği nas ve dogmalardan silkine-

rek asla, köke, insana gitmek şeklinde anlıyoruz. Garp camialarının bu silkiniş ve uyanışı yaparken bu aranış ve inceleyiş yolunun ucunda Eski Yunanı bulması, Eski Yunan sanat ve fikir sisteminin bütün çıplaklığı ve asilliği ile aranılanı temsil etmesindedir. Başka deyişle, biz humanismayı "beşeri varlığın aslî karakterlerine tabi olarak içtimaî zümrenin organizasyonuna ait bütün meseleleri yeniden tetkik etmek" manâsına alıyoruz... Türk varlığının asli karakterlerine tabi olarak yeni Türk cemiyetinin organizasyonuna ait bütün meseleleri tatbik etmek: İşte Türk humanismasıl.. Biz Humanismayı bir örnek taklidi değil, bir arayış sistemi tanıyoruz. Bu yolda aramanın ülviyetini [yüceleğini] ve insaniliğini bir terbiye şeklinde bize telkin edenler de Renaissance adamları oluyor...[6]

Ancak bu tanımlama tartışmaları da beraberinde getirmişti. Toplantıda hazır bulunan Hüseyin Cahit Yalçın hümanizmanın öz arayış olarak tanımlanmasına karşı çıkmış, "Kendimizi aramak ne demektir? Kendimizin nesini bulacağız. Ben kendimizi kaybettiğimizi kabul etmiyorum"[7] diyerek yaklaşımın netleştirilmesini talep etmişti. "Müşterek Yazı"yı kaleme almış genç aydınlardan Orhan Burian ise kendimizi aramak ereğinin o gün için var olan ve iyice incelenmemiş tarihin, toplumsal yapının ve edebiyatın derinlemesine araştırılarak köklere gidilmesi olduğunu belirtiyordu.[8] Ancak bu tanım Celâleddin Ezine ve Hüseyin Cahit Yalçın tarafından "*maziyi aramak*" anlamında algılanmıştı ve özellikle Celâleddin Ezine, hümanizma kelimesinin *Yücel*'in tezleriyle örtüşmediğini belirtmiş ve "Müşterek Yazı"nın düşün hayatında gerçekte milli olana dönmeyi çağrıştırdığını ifade etmişti:

Fikirleriniz güzel. Fakat Goethe'nin kabul ettiği gibi Humanizma aramak değildir. Humanizma eski Hıristiyan sisteminden doğan zülmet ve taassubun karşısında Kadim Yunana imtisalen [bağlı olarak] kendini bulabilmesi, anlaması demektir. Onun için sizin fikirlerinizde kendini anlamak değil, kendinize doğru bir akış var... Bizatihi humanizma kelimesi fikirlerinizi izah etmiyor... sizdeki kendi üzerinize millî bünyeye dönüştür...[9]

Celâleddin Ezine'nin görüşlerine Orhan Burian ve Prof. Dr. Şekip Tunç yanıt vermiştir. Orhan Burian, Rönesans'ın eski Yu-

nan'ın taklidi olmadığını, bu biçimde anlamlandırılırsa çok dar kalıplar içine sokulacağını belirtmiş ve "kendimizi aramak"la ifade ettiklerinin de maziyi aramak olmadığını açıklamıştır. Burian'a göre, kendini arayan bir ulus öncelikle geçmişiyle hesaplaşmalıdır. Burian ulusların kendine ait olan malzemeyle yabancı malzemeyi belirlemesinin zorunluluğuna dikkat çeker. Ancak bu arayış sonrasındadır ki bir Türk uygarlığının kurulabileceği yazar tarafından iddia edilmiştir.[10]

Prof. Dr. Şekip Tunç ise Avrupa'da yaşanan hümanist zaferin ciddi bir mücadele sonucu doğduğunu, ulusal dil, felsefe ve diğer bilimlerin kiliseyle mücadelesinin çok keskin yaşandığını açıklamıştır. Bizde ise Avrupa'nın ulaştığı akıl dönemine geçebilmek için bütün dogmalardan arınmak zorunluluktur. Bununla birlikte Şekip Tunç, Yücelcilerin bu girişiminin çok bilinçli bir hareket olduğu düşüncesindedir.[11]

"Müşterek Yazı"da ilgi çeken bir nokta da Rönesans adamlarının hümanizma aracılığıyla ulusallığa, ulusal dil ve sanata hizmet ettiği yönündeki görüşlerdi. Hümanizma ile ulusallığın perçinleneceği şöyle dile getirilmişti:

> Humanist lise, humanisma etrafındaki bütün dil, sanat ve tefekkür hareketleri, garbın millet parçalarını millî olmaktan uzaklaştırmak şöyle dursun, millî olmağa götürmüştür. Netekim hemen her mısrağında Almanlığını haykıran Körner'in yanında Alman kalkınmaları sırasında nebatların ilmini yazacak kadar bazen bigâne görünen humanist Goethe'dir ki Alman milletinin mislini yaratmış, ona dilini bahşetmiştir...[12]

Yücel'in "Müşterek Yazı"sında ulusallığa yapılan vurgunun yanında, hümanizmaya varmayı sağlayacak yöntem ve inceleme konularına da değinilmişti. Metinde dünyada kendine özgü bir sanat ve düşünce sistemi kurabilmiş ulusların hümanizma aracılığıyla kendini bulduğu ve yeniden ürettiğinin altı çiziliyordu. Türkiye açısından ise özgün kalabilen katışıksız sanat ve edebiyatın, halk sanatı ve halk edebiyatı olduğu tezi işlenmiş, folklorun Türk toplumunun kendisini bulmasındaki etkisine vurgu yapılmıştı:

> Türkiye'de bugünkü sanat telâkki ve kıymetlerinin mihengine vurulunca orijinal ve som sanat malzemesi olarak kalabilen ve tek sanat janrı ve şubesi "halk sanatı"dır. Biz halk sanatını ölü, folklora ait bir kıymet olarak değil, bugün yaşayan, yaşamaya hak kazanmış olan hayatî bir kıymet diye göz önünde bulundurmak fikir ve niyetindeyiz. Halk sanatında kendimiz varız. Humanismanın aracılığı ile bulacağımız kendimizin bütünü değilse bile bir parçası onda yatıyor. Yatıyor kelimesini yaşıyor kelimesi ile değiştirmek belki daha doğru olur. Memleketimizde humanismanın aracılığını örnek tuturak halk sanatını incelemek yoluna gidenlerimiz pek az olsa bile humanismanın ve halk sanatının gönüllüleri, mücahitleri vardır. Fakat sesleri ve yazıları gündelik sesler ve yazılar arasında dağınık ve hatta bugün kayıptır. İşte biz, mecmuamızda bu yazıları ve bu sesleri toplamak istiyoruz... Hemen her nushamızda humanismadan ve halk sanatından bahseden yeni etütler bulunacaktır...[13]

Yücelcilerin "Müşterek Yazı"da "hümanizma aracılığıyla kendimizi bulmak" olarak ifade ettikleri arayışa edebiyattan başladıkları görülmektedir. Derginin 65. sayısında "Türk Sanatının Ana Mayası" başlıklı yazıda "vazife –hümanizmanın içinden çıkmakla tebarüz ettiği– insana hükmeden ve hür fikri esir eden naslardan ve dogmalardan, dinî tesirlerden ârî kalmış ilk Türk edebiyatını bulmak olsa gerektir"[14] denilerek, edebiyatın hümanizmanın oluşumundaki rolüne ilgi çekilmişti. Türklerin ümmet dönemi öncesi epik edebiyatlarının gün yüzüne çıkarılması amacıyla ninni ve destanlar üzerine araştırmalarla işe başlanacağı ifade ediliyordu. Yücelciler bu epik örnekleri "daima yiğitliği ve vefayı terennüm eden" yazınlar olarak önemsemiş ve bunların bir amaç doğrultusunda inceleneceğini belirtmişlerdi. Bu amaç, Türklerin dünya tarihi içinde dönüştürücü ve değer oluşturucu yönüne vurgu yapmaktı:

> ... Bütün yurddaşlarımıza Türkün tarih içindeki yemek ve içmek kadar insiyaki olan bu yiğitlik huyunu, bu yurt koruma tabiatını bir daha hatırlatmak istiyoruz... Türk tarihin her devrinde ne halde olursa olsun, dünyanın mukadderatına nasıl bir uçtan da olsa büyük tesirler yapmıştır; nasıl daraldığı ve bunaldığı zaman içinden kabiliyetler ve kahramanlar fışkırmış ve onu yeniden hayat ve hürriyet hakkına kuvuşturmuştur. Bunla-

> rı bir daha gözden geçirmek niyetindeyiz. Bu seferlik, bitaraf bir tarihin bile gözleri dolmadan ve göğsü kabarmadan yazamıyacağı büyük Türk destanından manzum ve mensur beş on parçayı göz önüne koymuş olmakla iktifa ediyoruz.[15]

Tarık Zafer Tunaya *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* kitabında Yücelcilerin arayış çabasının folklorla buluşmasını Batılılaşma boyutunda değerlendirir. Yücelcilerin bu çabayla "totaliter rejimlerle bir şavaşma ruhunu, 'hür ve sistematik bir düşünce tarzı'" oluşturmayı amaçladıklarını açıklar. Tunaya'ya göre, Yücelciler tarafından Türkiye'de girişilecek hümanizma hareketi 16. yüzyıl değer ve anlayışına dönmek olarak algılanmamış, 20. yüzyılın Türk hümanizmasının üretilmesi amaçlanmıştır. "Yücelciler bu hareketleriyle Yahya Kemal'in bulduğu bir deyimle, 'bir tarih şuuruna sahip ol[un]masını' istemişlerdir. Zaten, hümanizmanın başlangıç noktası da budur: İnsanın kendi geçmişini bilmesi gerek. Biz ise bilmiyoruz. Türkler benliklerini, öteki milletlerden farklı olarak, iki şekilde idrak etmelidirler: Önce tarih için Türk olarak, sonra da geçmişte ve gelecekte insan olarak... Bu yoldandır ki zaman içinde Türk'ü tanımak mümkün olacaktır."[16]

Bu çabada yöntem de belirlenmiştir. O da, peşin hükümlerin reddi, belgelere ve denemelere dayanmanın zorunluluğu ve gelişmiş monografik araştırmaların ortaya konulmasıdır.[17]

Yücel Dergisinin Hümanizma Yaklaşımında Orhan Burian Etkisi

Vedat Günyol'un deyimiyle *Yücel* dergisi, Orhan Burian'ın dergiye ağırlığını koyduğu döneme kadar sağdan soldan, üniversite hocalarından, birbirinden farklı görüşte yazarlardan oluşan bir "yamalı bohçayı" andırmaktaydı. Dergide hümanizma atılımına girişilmeden ve hatta Maarif Vekâleti'nin klasikleri yayımlamasından önce Burian'ın etkisiyle "*Her Okur*" ve "*Öz Okur*" adıyla kitap yayını başlatılmış, "*Öz Okur*" serisinde Shakespeare'den, Schiller'den çeviriler yapılmıştı. Bu eserlerin bir kısmı Burian tarafından çevrilmişti.[18] *Yücel* hümanizmasının biçimlenmesindeki

etkisi tartışılmaz olan Burian'ın 1953 yılındaki "Hal Tercümesi" aydının yaşamöyküsünün kendi kaleminden kısa ifadesidir:

> Hal Tercümem
>
> 1914 doğumluyum. Bekârım. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde İngiliz Edebiyatı Profesörüyüm. Üsküdar'da Bağlarbaşı'nda doğmuşum. Ailece, işgal sırasında İzmir'de, istirdattan (kurtuluştan) sonra Bursa'da bulunduk. İlkokul yıllarım çok bölüklü geçti: Gedikpaşa Amerikan, Fevziye, Bursa Amerikan okullarında, Bursa'nın Bizim Mekteb'inde okudum. 1926 sonbaharında Kabataş Lisesi'nin altıncı sınıfına girdim. İki yıl sonra, lise yeni binaya taşındı. 1932 yazında liseden mezun olduktan sonra bir yandan Mülkiye sınavına, öbür yandan da lisenin isteğiyle Avrupa sınavına girdim. İkisini de kazanmıştım: Avrupa'ya gitmeyi yeğledim. 1933 yazıldım. Oradan 1936 yazında mezun oldum. Altı ay daha aynı üniversitede kalarak bir inceleme üzerinde çalıştım. Sonra da Paris liselerinde İngilizce öğretim yöntemlerini izledim. Dönüşte, 1937 sonbaharı, Milli Eğitim Bakanlığı, beni bir yıl önce açılmış olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne atadı. Buranın İngilizce Bölümü'nde bir yıl doçentlikten sonra askerlik görevime gittim. Muhabereci olarak kıta stajım önce İstanbul'da savaş tehlikesi çıktıktan sonra da Trakya'da geçti. 1939 yılının son günlerinde terhis edilerek yeniden Dil Fakültesi'ndeki görevime getirildim. O zamandan beri görevim değişmedi. Üniversiteler yasası çıkıncaya kadar, Ankara Devlet Konservatuvarı'nın Tiyatro Bölümü'nde Batı Edebiyatı ve Tiyatro tarihi derslerini de okutuyordum. 1947 sonbaharında Amerika'ya gittim. İki yıl orada, Princeton Üniversitesi'nde kendi alanımda kimi araştırmalarda bulundum. Amerikan edebiyatıyla uğraştım. İngiliz, Amerikan ve bugünkü Türk edebiyatlarına ilişkin Türkçe, İngilizce yapıtlarım, çevirilerim çıkmıştır. On beş yıl kadar *Yücel* dergisine yazdım. Şimdi de kendim *Ufuklar* diye bir dergi çıkarıyorum...[19]

Ancak Burian'ın kendi kalemiyle anlattığı yaşamöyküsüne Vedat Günyol eklemeler yapar. Burian alçakgönüllülüğünden dile getirmemiştir ama, o, imparatorluğun son kabinesinde görevli Recep Paşa'nın oğludur. Kurtuluş Savaşı'nda padişah yanlısı tutum izleyen Recep Paşa'nın ailesi bu süreçte farklı saflara ayrılmış, Recep

Paşa'nın büyük oğlu Nihat Kuvayı Milliye'ye katılmış, Paşa ise savaşın ardından Bulgaristan'a geçerek orada vefat etmiştir. Vedat Günyol, anne ve babasının Osmanlı Devleti'nin seçkin bir ailesine mensup olmasının onun aldığı eğitimde ve düşünce sisteminin oluşumunda etkili olduğunu söyleyecektir.[20]

Türkiye'de hümanizma arayışının sistemli olarak başlatılmasında rolü tartışılmaz olan Burian, *Yücel* ve *Ufuklar* dergilerinin önemli bir ismi olmuş, özellikle de Türkiye'de ilk temiz Shakespeare çevirileri onun tarafından yapılmıştır. Aldous Huxley'den çevirdiği *Yeni Dünya* eserini edebiyatımıza kazandırmış, Eugene O'Neill, J. M. Sygne, Barrie ve Galswarthy'den tercümeler yapmıştır. Burian aynı zamanda antolojiler derlemiş, *Kurtuluştan Sonrakiler* antolojisi Türk şiirinde o döneme kadar yapılmış antolojilerin en tarafsız örneği olarak kabul görmüştür. Burian'ın ahlak ve dünya sorunları üzerine de inceleme yazıları bulunmaktadır; Emerson, Byron, Goethe, Gazi Giray gibi bilimadamları ve edebiyatçılar üzerine incelemeler yapmıştır.[21]

Yücel dergisinin hümanizma anlayışının kurgulanmasında etkin bir rol üstlenen Orhan Burian'ın hümanizma anlayışı 1952 yılında kendisiyle birlikte *Ufuklar* dergisini çıkaran Günyol tarafından şöyle özetlenmiştir:

> Ona göre: Dünyada, kendine özgü bir sanat ve düşünce sistemi kurabilen uluslar, hümanizmanın aracılığıyla kendini bulan, kendini yeniden yaratabilen uluslardır. Orhan Burian için hümanizma bir örnek taklidi değil, bir arayış sistemidir. Bu arayış, yüzyılların yüklediği dogmalardan silkinerek, öze köke, insan'a gitmeyi amaçlamaktadır. Rönesans hümanistleri, Yunan'da, aklına güvenen insanı bulmuşlardı. Bizim rönesansımız da bu olmalıydı. Bu rönesansta, yani yeniden dirilişte, Türk insanı, tıpkı rönesans hümanistleri gibi, Türk toplumsal yaşamının her alanında kör inançları, dogmaları bir yana itip Öz'ü arayarak, Öz'ün peşine düşerek, kendi benliğini bulabilir, kavrayabilir ancak. Hümanizma yoluyla kendimizi aramak derken, şunu anlıyordu Orhan Burian: "Bir tarihimiz var ki, incelenmemiştir. Bir toplumsal bünyemiz var ki, nasıl kurulmuş, nasıl işlenmiş, araştırılmamıştır. Yine bir edebiyatımız var ki, aranmamıştır." "Biz, dogmalardan sıyrılıp özgür düşünce, özgür kafa ile, geçmişimizde

kendimizi bulduktan sonra, Türk uygarlığının kurulmasındaki araçları, gereçleri belirleyebiliriz..."[22]

Burian, *Yücel* dergisinde hümanizma anlayışını ortaya koyan üç yazı kaleme almıştır. "Hümanizma ve Biz" başlıklı bu yazı dizisinin ilk ikisinde hümanizmanın ortaya çıkış süreci konu alınır. İlk hümanistlerin en temel özelliklerinden biri, eski eserleri aramak ve toplamak konusunda gösterdikleri büyük çabadır. Bu eserler ortaya çıktıkça onların güzellikleri üzerine yazılar yazılmaya başlanır. Bu etkilerle ilk aşamada hümanizma daha çok edebi bir karakter gösterir. Hümanistler yavaş yavaş bu eserlerin arkasındaki düşünce dünyasıyla ilişkiye geçeceklerdir. Bu düşünüş hayat-ölüm, tabiat-sanat, birey-toplum gibi insanı doğrudan doğruya kuşatan kavramlar üzerinedir. Burina'a göre, kilisenin egemen olduğu dönemde de bu kavramlarla ilgilenilmişti. Ancak antikçağ düşünürleri bu sorunları din kuvvetine dayanmaksızın ele alıp işleyebilmişlerdi. Bu açıdan ilk hümanistler edebi bir yol alışın ardından, Yunanda herkes tarafından düşünülüp, tartışılabilen bu kavramların içinde bulundukları dönemde de din olmaksızın irdelenebileceği inancını taşıdılar ve Avrupa'yı dönüştüren ise bu ikinci aşama oldu.[23]

Burian'a göre, işte bu ikinci aşamada hümanistler Tanrı'nın öngördüğü kadarını düşünmekle kendini sınırlayan insan için, "insanın da bir fikri olabilir" diyorlardı. Böylelikle hümanizmanın çevresini biçimleyen iki ana temel düşünce oluştu. Buna göre, insan Tanrı'nın bir avuç balçığı değildi ve insan olarak değere sahipti. Tabiat ise Tanrı'nın bir sanat eseri değil, insanın çevresi olarak görülmeli ve ifade edilmeliydi. İşte eski Yunan'da insanın kendi aklı ve iradesinin olduğunun farkına varılması, dinin bile toplum için oynayacağı rolle değerlendirilmesi hümanistlerin de temel yaklaşımı olmuştu ve bu bağlamda hümanistler çevrelerini insanileştiriyordu. İnsan artık kilisenin belirleyiciliği dışında bir anlam ifade etmeye başlamıştı.[24]

Burian "Hümanizma ve Biz" serisinin üçüncü yazısında ise hümanizmayı Türkiye bağlamında değerlendirirken dikkate alınacak koşulları sıralamıştır. Ona göre, hümanizma tarihin akışı içinde

başlangıcı ve sonu belli, geçmiş bir dönem olarak algılanamaz. Bu açıdan ülkemizde hümanizmayı yerleştirmek 15. ve 16. yüzyıl düşünce hayatına dönmek değildir. Burian, hümanizmanın bir zihniyet olarak kabul edilmesi gerektiğinin altını çizer. Bu zihniyetin en temel niteliği dogmalardan kaçınma ve araştırıp denemedir. Zeki Arıkan, Burian'ın zihniyet değişiminden ne anladığını ve değişimin hangi koşullarda gerçekleşeceğine olan inancını onun dilinden şöyle aktarır:

> ... Bizim memleketimizde de bir zihniyet değişmesi, bir fikir devrimi olacak; fakat bu bizim kendi koşullarımızın ürünü olarak ortaya çıkacaktır. Yeni bir tarih devresini yinelemek karşısında değiliz. Daha doğrusu tarihi yeniden yaşayamayız... Çünkü hümanist zihniyet Avrupa'da doğduğu zaman bir kere milletler bugün anladığımız şekilde toplu birlikler teşkil etmiyordu: İtalya ve Almanya küçük prenslikler halinde parça parça, Fransa ve İngiltere milli şahsiyetlerinin şuurunu daha henüz idrak etmek üzereydiler. Sonra, Hıristiyanlığın kurup devam ettiregeldiği evrensel kilise devleti bütün kanunları, emir ve yasakları, nasları ile henüz mevcuttu... Oysa günümüze gelinceye kadar bütün yaşama ve düşünme koşulları değişmiş bulunuyor. Dogmalar ve peşin yargıların yersizliği ve değersizliği bugün bir kanaat olmaktan çıkmış bir Bedâhet [açıklık] olmuştur... Türk devrimi, dogmaları kökünden söküp atmıştır. Artık "naslardan silkinelim!" diye haykırmanın anlamı yoktur... Türk devrimi "katışıksız bölünmez bir millete dayanan kuvvetli bir devletçiliği" gerçekleştirmiş bulunuyor. Sözün kısası, XIV-XV. yüzyıllarda çeşitli Avrupa uluslarının temsil ettiği hümanizma artık ne Avrupa ne de Türkiye tarafından canlandırılır bir tarih parçasıdır. Böyle olunca ise aşikârdır ki, o zamanın Avrupa'sını taklit ederek mekteplerimizde Latince, Yunanca koymak; vaktimizin ve dikkatimizin mühim bir kısmını klasikleri okumaya sarfetmek, Hıristiyanlaşmak; yahut paganlaşmak... davamızı halletmez... Türkiye hümanist zihniyete, içinde bulunduğu şartların icap ettirdiği surette varacaktır.[25]

Bu anlamda bize özgü bir hümanizma oluşturma gereğinin ardında, Asya'nın kendi gücünün ve yetilerinin yeniden keşfi Burian için üzerine gidilmesi zorunlu birincil sorunsaldır. Burian daha 1938 yılında yazdığı "Rönesans" başlıklı yazısında Asya'nın ço-

cuklarının Türk Devrimi'yle bir tür Rönesans'la buluştuğunu ifade edecek, Atatürk'ü "Asya'nın Rönesansı" olarak tanımlayacaktır:

> Doğu ve özellikle İslâm dünyası, bugüne kadar kendi Renaissance'ına erememiş olmanın acısını çekmiştir. Ama insana insanlığını, ulusa milliyetini öğreten bu öğretici-ruha o da kavuşacakmış. Asya bugün şaşkınlıkla, sevinçle, gururla bu ruhu içinde duyuyor. Bu duyguyladır ki, kişiliksizlik buhranı geçirmiş ve kendi güçlerini, yetilerini keşfe girişmiştir. Bu duyguyladır ki, artık ümmet olmanın keşmekeşliğinden sıyrılmış, ulus olmanın onuruna sahiptir. Asya'nın çocuklarını, korkulu yollarının sonuna: Kendilerine ve ulusal bütünlüklerine kavuşturan şövalye-ruh Atatürk oldu. Onun yapıcılığı bir destandır: Bütün düzeltme, yaratma ve kurma gücüyle Renaissance Avrupasınınkine eş bir enerji destanı. Gücünü yaratan insan, istemine dayanan insan, başladığı işi başarmak gücünü gösteren bir ulus, geçmiş ve gelecekteki hayatından sorumlu olmakla gurur duyan bir ulus, Atatürk'ün büyük destanıdır. Ve ona şükür olsun ki, Ege'den Çin Denizi'ne kadar bütün dünyayı yeniden doğuran ölmez ruh yine Türk damgasını taşıyor. Atatürk, Asya'nın Renaissance'ıdır.[26]

Burian'ın hümanizma algısında milliyet bilincinin önemli bir tema olarak yer bulduğu anlaşılmaktadır. Burian 15. yüzyıla kadar hem Fransa'da hem de İngiltere'de milliyetçi duygunun olmadığını, bu duygunun Rönesans sanatçıları tarafından yaratıldığını düşünmektedir. Türkiye açısından da Türklük ve Türk tarihini önemli bir araştırma alanı olarak önemser, kendimizi tanımlayacağımız sınırları şöyle çizer:

> Halbuki, asırlar var, bize sözüyle nağmesiyle taşıyla sanatkârlarımız; dehasıyle âlimlerimiz; kahramanlığıyle -fakat en çok, toprağa geçen kanıyle- isimsiz dedelerimiz Türklüğümüzü verdi. Bu bakımdan diyeceğiz ki, bizim için daha önce hiçbir millet için olmadığı surette, benliğin iki türlü idraki icap eder: tarih içinde Türk olarak, geçmiş ve gelecekte insan olarak.[27]

Peki Türkiye'de hümanist zihniyetin yerleşmesi nasıl gerçekleşecektir? Burian'm bu soruya verdiği yanıt nettir: "Türklük tari-

hinin başından beri devam edegelen içtimai, ahlaki, felsefi, ilmi, edebi bütün faaliyetlerin tetkiki suretiyle bunu gerçekleştirebiliriz. Mekân içinde kendimizi tanımak yani insan olarak kendimizi algılamak için de Avrupa hümanistlerinin yaptığından farklı bir iş yapmak zorundayız."[28]

Anlaşılacağı üzere *Yücel* dergisinin "kendimizi bulmak" teziyle çıktığı bu yolculukta Burian'ın etkisi büyüktür. Hem Yücelciler hem de Burian, Türk tarihinin tüm yapıtaşlarını, kazanım ve değerlerini sondajlama yoluyla, kaynaklara inerek bulma arayışı içinde olmuşlardır. Bu çaba, doğrudan evrensel değerlerin Türkiye'ye aşılanmasının ötesinde bize ait olan, gerçekte Türk'e ait olanın ortaya çıkarılması çabasıdır.

Bununla birlikte Burian, Türk hümanizmasının gerçekleşmesi yolunda çeviri faaliyetini önemser. Çünkü Avrupa'nın büyük edebiyatlarında Rönesans hareketi çeviriyle başlamıştır ve Avrupa ulusları kendi öz edebiyatlarını yaratabilmek için kendilerince büyük bildikleri ulusların edebiyatlarından örnekler çevirerek bu edebiyatları öğrenmeye koyulmuşlardır. Burian'a göre, edebiyatımız da böylesi bir Rönesans'ı bu yoldan geçerek sağlayacaktır.[29]

Gerçekte bu türden bir hümanist anlayışı Alman milliyetçiliğinin oluşturulması sürecinde izlemek mümkün olmuştu. Antik dünyayı ilk olarak keşfeden ve Roma'nın torunları olan İtalyanlara karşı duyulan aşağılık duygusunun, Almanya'da milli duyguların gelişiminde motive edici bir faktör olduğu belirtilmektedir. Bu aşağılanma duygusu, Alman hümanistlerini İtalyan kültüründen farklı, onlardan daha eski ve daha iyi bir kültüre sahip oldukları tezini oluşturmaya yöneltmişti. Bunun en iyi örneği ise Herder olmuştu. Kendi dönemindeki yoğun Yunan-Roma hayranlığı karşısında Herder, Yunan'ın, Almanlar için "en başta gelen, biricik ve her şeyin başı" olabilecek bir kültür olduğunu düşünmüyordu. Eski Yunan kültürü doğaldır ki mükemmel bir kültürdü, ne ki bütün halklar kendi "spesifik mükemmellikleri içinde adeta emsalsiz"di. Bu açıdan kültür ve sanatın biricik sahibi ve temsilcisi klasik halklar olamazdı. Herder bu anlayışıyla Alman milliyetçiliğinin oluşum sürecinde Alman halkının kültürel kodlarına ulaşmayı amaçladı. Bu aynı zamanda

diğer halklar için de geçerliydi. Ortaçağın kuzeyli halkları Keltler, Germenler, Slavların edebiyatı, folkloru, destan ve halk şarkıları Herder tarafından kültürel kodlar olarak benimsendi.[30] Alman hümanisti olarak benimsenen Herder *İnsanlık Tarihinin Felsefesine Dair Fikirler* eserinden sonra, *Hümanizma Teşvik Mektupları*'nı yayımlamıştı. Melahat Özgü, Türkçeye belirli bölümlerini çevirerek yayımladığı bu mektupların, Herder'in hümanist anlayışını ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Özgü'ye göre, Herder eski Yunan'da Doğu'da ve ortaçağda insan kültürünün gelişmelerini ortaya çıkararak hümanizmayı ileri bir hedef olarak gösteriyordu. Bu mektuplardan birinde, " ... Ben bir insanım ve insaniyete taalluk eden hiçbir şey bana yabancı değildir" demekteydi. Herder'in kaleminden mektupları yazanlar kendi aralarında "Hümanizma Birliği" kuracaklardır. Çünkü hümanizmanın temeli Herder tarafından "birlik" olarak ifade edilmiştir. Bu birlik sayesindedir ki hümanizmanın yaygınlığı sağlanacaktır. Birliğin doğaldır ki görevleri bulunuyordu. Örneğin mektuplardan dördüncüsünde eski Yunan'da ölülerin isimlerinin kayıt altına alındığı defterler yani Nekrologlar konu edilmiştir. Herder Alman halkının yaşadığını, ancak yaşadığını yazamadığını düşünüyordu. Bu amaçla tüm geçmiş değerlerin ve büyüklerin otobiyografilerinin çevrilmesi isteğini mektubunda konu edinmişti. Böylelikle insanlığa hizmet etmiş kişilerin gün yüzüne çıkarılmasıyla Alman hümanizmasına hizmet edeceğini düşünmüştü.[31] Özellikle Alman tarihi ve kültürel değerlerinin derinlemesine ortaya çıkarılmasına yönelik bu tutum onun insana verdiği ödev anlayışında da izlenmişti. Herder, hiçbir ülkenin ve halkın tarihinin bir diğerine benzemediğinden hareketle, üretilen iyi, doğru ve güzel şeylerin de aynı olamayacağını söylüyordu. Bu koşullar altında insana düşen en büyük görev "kendi ırkının gücüyle yenilenmekti. Bu amaçla halkın içinde yatanı bulup ortaya çıkarmak, ondan faydalanmak, içinde uyananı uyandırmak gerekiyordu."[32]

İşte Herder örneğinde olduğu gibi Burian da bu türden bir sondajlamayla Türk tarihinin derinliklerinin keşfi yolculuğuna çıkmıştı. Ancak henüz kendimize ait özlerin bulanamadığını da eleştirel bir gözle ortaya koymaktaydı. 1939 yılında yazdığı "Humanizma

Üç Şiir Dolayısıyla" yazısında henüz edebiyatımızın kendi öz edebiyatını yaratamadığını, öze inemediğini ve bu bağlamda insana ulaşamadığını ifade etmişti. Bu makalesi, üç şiir örnekliğinde Yunan ve Türk şiirinde insan algısını sorgulamaya yöneliktir. Faruk Nafiz Çamlıbel ve Hasan Âli Yücel'in tabiat ve insan ilişkisini ortaya koyan iki şiiriyle, bir eski Yunan şiirinin karşılaştırmasını yapmıştır. Burian, bu örneklerle Türk yazarlarının şiirlerinde insan ruhunun algılanamadığını ve yüzeyde kaldığını, ancak hümanizmayla insana yabancılaşmaktan kurtulmanın mümkün olduğunu ifade edecektir.[33] Bunun için Burian, Maarif Vekâleti'nin tercüme seferberliğini tüm eksikliğine karşın olumlar. Ancak ülkesinin kendi değerlerini arama isteği, onu, Türk aydınının kendi eserlerini vermesi konusunda duyarlı olmaya yöneltir. Türk klasikleri üzerine yazısında Maarif Vekâleti'nin bu çabayla "Türk klasiklerini müjde"lediğine vurgu yapar.[34]

Anlaşılacağı üzere *Yücel* dergisinin "hümanizma aracılığıyla kendimizi bulmak" ülküsünde doğrudan Burian etkisi görülmektedir. Türk tarihine, Türk toplumunun geçmiş değer ve ekinlerine sondajlama yoluyla ulaşma çabası hümanizmanın Batı eksenli bir okunuştan sapması anlamını taşımaktaydı. Hümanizmayı sistematik olarak ele alan Hilmi Ziya, Burhan Belge, Ataç gibi erken Cumhuriyet aydınlarında ayrıntıları değişmekle beraber hümanizma daha geniş bir perspektife otururken ve Yunan ile Latin mirası bir ön kabul olarak benimsenirken, *Yücel* dergi çevresi ve Burian kendimizi bulmak anlayışı üzerinden Türk tarihiyle sınırlı bir hümanizmaya yönelmişti. *Yücel* dergi çevresinin bu tezleri, dogmalardan arınma, arama çabasının sınırları, kültürün nereden kök aldığı, kültürün sınırlarının belirlenmesi sorunu ve hümanizmanın milliyetçi sınırlar içinde hapsolma sorunsalı gibi temalar bağlamında Türk düşünce dünyasında canlı tartışmaları doğurmuştur.

Yücel Dergi Çevresinin Hümanizma Kurgusu Üzerine Eleştiriler

Yücel dergisinin şubat ayında "Müşterek Yazı"yla üstlendiği misyon üzerine dönemin düşünce adamlarından görüşler gelmekte

gecikmemiştir. Bunlar arasında Peyami Safa'nın "Yücel'in Hümanizması" başlığı altında sunduğu tezleri önem taşımaktadır. Peyami Safa, *Yücel*'in misyonunu iki boyutta değerlendirir. Bunlardan biri; hümanizmanın bir arama sistemi olduğu, diğeri ise Türk hümanizmasının arama zemininin folklor olduğu yönündeki yaklaşımlardır. Safa da, hümanizmanın ortaçağın teoloji yöntemi yerine, Tanrı ile insan arasında bulunan varlık aşamalarındaki boşluğu doldurmayı amaçlayan ve bunun için araştırmalar yapılmasını öngören bir arama sistemi olduğunu kabul etmekle birlikte, kavramın salt bir arama sistemi olarak değerlendirilmesine de karşı çıkar. Ona göre hümanizma hareketi, metafizikten fiziğe, teolojiden kozmolojiye, mistikten lojiğe geçiş hareketi olmakla birlikte, tüm bu geçişlerin altında Protogoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" anlayışı yatmaktadır ve bu anlayış değişim hareketinin itici gücüdür. Ortaçağ anlayışını altüst eden bu düşünce sistemi, gerek edebiyatta gerek plastik sanatlarda klasik kültüre dönen Rönesans'ı emzirmiştir. Bu açıdan hümanist olarak tanımlanan düşünürlerin salt bir öykünme içinde olmaktan ve bir ilham almalarından çok, klasik kültüre dönüşlerinde merkezini "insandan" alan bu eğilimin etkisi tartışma götürmez bir gerçektir. Bu açıdan hümanizmayı salt arama sistemi olarak tanımlamak Safa'ya göre eksik bir yaklaşımdır.

Peyami Safa'nın ikinci eleştirisi, aranılacak alanın başında folklorun geldiğine ilişkin tezler üzerinedir. Safa, Ziya Gökalp geleneğinin uzantısıyla Türk düşüncesinin temel bir değer ölçüsü olarak görülen folklorun başlıca kaynak olmadığı görüşündedir. Ona göre folklor; dil ve kültür bakımından ulusal olmayıp, tam tersine uluslararası, kozmopolit bir halk sanatıdır. Safa'ya göre; örneğin folklor alanına giren Yunus Emre'de Mevlana'yı, Mevlana'da İran düşüncesini, İran düşüncesinde ise Brahmanizmi ve Budizmi bulmak mümkündür. Bu açıdan folklor Türk milli hümanizmasını aramak, bulmak iddiasında bulunanlar için asla saf bir kaynak olamaz ve olmamalıdır.[35]

Yücel dergisi 62. sayısında Peyami Safa'nın bu eleştirilerine yanıt vermiş, asla ve köke inmek hamlesinin salt folklorla sınırlı olmadığı, folklorun malzemelerden yalnızca biri olduğu ifade

edilmiştir. Yanıtlardan biri de Mustafa Şekip Tunç'adır. Onun da folklorun hümanizmanın biçimlenmesinde önemli bir öğe olmadığı yönündeki eleştirilerine derginin katılmadığı açıklanmıştır.[36]

Yücelcilerin folkloru hümanizmanın kalkış noktası olarak gören eğilimine Yaşar Nabi'den de eleştiri gelir. Yaşar Nabi için milli ruhu aramak yolunda halkın malı olan folklara değer vermek önemli olmakla beraber, halk ruhundan kaynaklanan bütün sanat yansımalarını birer şaheser ve klasik olarak okumak olanaklı değildir:

> ... Eski ve iptidaî halk edebiyatı modern edebiyatımıza temel ve örnek teşkil edemez. Onun içindir ki, ben, folklor sahasındaki çalışmaların mecmualarımızda daha geniş bir yer bulmasının edebiyatımızın halkla temasını kolaylaştırmak hususunda büyük rolü olacağına inanmıyorum. Bu temas, ancak sanatkârın şahsan halkla ve halkın malı olan her şeyle meşgûl ve alâkadar olması sayesindedir ki müessir bir surette husule gelebilir... Türk edebiyatının millî bir karakterle beynelmilel bir kıymete namzet olması için lüzumlu olan bu halka dönüşle hümanizmayı birbirinden ayırt etmek lâzımdır. Kendimizi olduğu kadar, medeniyetin temelini teşkil eden muasır kültürü velût [doğurgan] memelerinden emzirmiş olan anayı, Grek ve Lâtin miraslarını yakından tanımaya muhtacız. Özlediğimiz hedefe varmak için bundan başka çıkar yol yoktur. Hatta, daha ileri giderek diyeceğim ki, kendimizi tanımak, millî ruha temessül [özümleme] edebilmek için de, her milletin geçirmiş olduğu bu staj devresine ihtiyacımız vardır.[37]

Yaşar Nabi, hümanizmaya ulaşmak için izlenecek yol olarak, liselere Latince ve Yunanca derslerinin konulması önerisini de doğru bulmamış, burada öğretilecek yarım yamalak dilin hümanizmanın kuruluş şartları açısından yeterli olmadığını belirtmiştir. Ona göre, dönemi açısından yapılacak tek şey, üniversite içinde bu kültürleri öğretecek şubelerin etkinliğini sağlamak ve buradan beslenen öğrencilerin yurtdışına gönderilmesidir. Bir diğer yol ise Maarif Vekâleti'nin çeviri çalışmaları olacaktır.[38]

Bu dönemde Yunus Kâzım Köni de hümanizma tartışmaları içinde yer alanlar arasındadır. Birinci Maarif Şûrası'nın toplandığı sıralarda *Vakit* gazetesinde hümanizmaya ihtiyaç olmadığı-

nı savunan Asım Us'un görüşlerine yanıt vermeyi amaçlayan iki yazı kaleme almıştır. Köni, hümanizmanın Türk milliyetçiliğinin oluşumunda olduğu gibi, sancılı bir sürecin ardından doğacağına inanmaktadır. Ona göre hümanizma Batı uygarlığının bir parçası olmak iddiasında bulunan Türklerin "şuurlu" bir şekilde bu amaca erişmeleri için atacağı adımlardan biridir. Sahte ve gerçek iki Batılılaşma olduğunu düşünen yazar sahte Batılılaşmanın Almanlaşma, İngilizleşme, Fransızlaşma olduğunu, gerçek Batılılaşmanın ise 19. yüzyıl Osmanlı "milletler konglomerasını[n]" dağıtılarak ve Türk kalarak Batılılaşmak olduğunun altını çizmiştir. Batı kültürüne bağlı ulusların orta ve lise eğitimlerinde verilen Latince ve Yunanca dersler "Garplılaşmak" için zorunludur. Latince ve Yunanca, Asım Us'un savunduğu üzere salt uzmanların bilmesi gereken diller değildir. Batı kültürüne mensup bütün uluslar Rönesans sürecinden geçmiştir ve bir aydınlanma dönemi yaşamışlardır. Türkiye açısından da başka bir gelişim modeli düşünülmemelidir. Köni'ye göre, laik eğitimin oluşturulması ve bu kültürün halk tabakalarına inmesi gerçek Batılılaşmanın önkoşuludur ve bu da ancak "mektep"ten geçmektedir.[39]

Bu eleştirilere karşın *Yücel*'in hümanizmasına destek veren, Türk sanat ve edebiyatının kendi köklerinden güç alacağını savunan düşünürler de olmuştur. Özellikle Behçet Kemal Çağlar bu yaklaşıma koşulsuz destek verenlerdendi. Çağlar, Ankara Halkevi'nin 9. yıldönümü kutlamalarını bunun bir örneği olarak sunmuştu. Öyle ki bu kutlamalarda halk sanatının bütün görkemi izlenmişti. Erzurum barı, Karadeniz horonu, Çorum halayı halk rakslarının en güzel örnekleriydi ve işte bunlar gibi diğerlerine de *Yücel*'in "hümanizma aracılığıyla kendimizi" bulmak ülküsüyle ulaşılacaktı. Çağlar'a göre, bu Anadolu'nun keşfiydi.[40]

Gerçekte *Yücel* dergisinin yönelimine benzer yaklaşımlar, ülkenin kendi ürünlerini ortaya çıkarmayı hedef alan çabalar bu denli sistematik bir şekilde ifade edilmemiş olsa da yayın hayatında izlenmişti. Halil Vedat Fıratlı'nın yönetiminde Ocak 1939 tarihinde yayımlanmaya başlayan *Oluş* dergisi bunlardan biriydi. Dergi çıkış yazısında kendini hem bir ideal hem de realite organı olarak

tanımlıyor, geçmişinde, bugününde ve geleceğinde insanlığa örnek olacak değerleri içinde barındıran Türk milletine sarsılmaz inancını ifade ediyordu. "Türk milletine ve onun tükenmez milli hazinelerine inanıyoruz" denilerek, bu hazinenin ortaya çıkarılmasının derginin amacı olduğu açıklanmıştı.[41] Dergi içinde sonradan Tercüme Bürosu içinde görev yapacak birçok isim yer almıştır. Eski Yunan ve Latin klasiklerinden çevirilere de sayılarında yer veren[42] derginin ağırlık noktasını ise Köroğlu, Dede Korkut gibi destanlar, Türk folkloru gibi kuruluş amacında belirlenen milli değerler, öze ilişkin yazılar oluşturmuştur. Bu kapsamdaki yayınlardan biri de Nisan 1943'te yayın hayatına atılan *Hep Bu Topraktan* adlı dergi olacaktır. 1930'lu yıllarda Kemalizmi sistemli bir ideoloji haline getirmeye çalışan Kadrocular tarafından yayımlanmıştır. Vedat Nedim Tör'ün başyazarlığındaki dergide, Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun yanında, Kadrocu grup içinde yer almayan Mesut Cemil, Selahattin Batu, Ömer Bedrettin Uşaklı gibi isimler bulunmaktaydı. Vedat Nedim'in dergi için yazdığı ilk yazısı kendi toprağının, geleneğinin, özünün farkına varamayan aydın eleştirisi üzerine kuruludur:

> Tanzimat'tan beri, bu milletin aydını, Avrupa hayranlığının nefes tıkayan dalgaları içinden kafasını bir türlü kurtarıp da ciğerlerini bu toprakların bol ve temiz havasile şişirerek etrafına bakamadı... Fertler ve milletler için en korkunç, en netameli ruh salgınına, kendini aşağı görme illetine yakalandı... Aşağılık duygusunun hükümran olduğu ruhlarda yaratıcılık hassası asla gelişemez. Bu toprakların kokusunu, sesini, rengini, ritmini taşıyan sanat eserlerini özlüyorsak, her şeyden önce, yaratıcılık hassasının gelişmesine engel olan aşağılık kompleksine karşı kesin ve geniş bir savaş açmalıyız.
>
> Avrupa hayranlığı! Fakat artık hangi Avrupa? Milyonlarca çiçeği burnunda genci gözünü kırpmadan ölümün koynuna süren, yüz yıllarlık insan emeğinin, insan zekâsının, insan zevkinin usaresi olan o canım şehirleri harabeleştiren... açlık, kıtlık, salgın, sefalet içinde kıvrandıran... gaddarlığın, riyanın, ceberrutun, şeytanetin, hilenin timsali olan Avrupa'ya karşı mı hayranlık? Hayır dostlarım bütün insanî kıymetlerile iflâs halinde bulunan ve kendi kendini sömüren, masallık canavarı pek andı-

ran Avrupa, bize örnek ve dünyada rehber kıta olmak vasfını kendi hür iradesi ve kararile artık kaybetti. Onun moral üstünlüğüne artık inanmıyoruz...[43]

Vedat Nedim, bu açık Avrupa eleştirisinden oldukça memnun olabilecek dinci-muhafazakâr kesime de boşuna ümitlenmemesini, onların Arap ve Acemi ile de aralarında hiçbir ilişki olamayacağını ifade edecektir:

... bizi kulaklarını kabartarak, belki de gözleri yaşararak dinliyen yobaza dair bir çift sözümüz var: Avrupa hayranlığına karşı bu isyanımız, senin anladığın mânada Avrupayı bir topyekûn inkâr ediş değildir. Biz, Avrupa'dan almamız, ondan öğrenmemiz gereken şeyleri biliyoruz. Avrupa'nın zaman ve mekân üzerinde yaşayacak olan ölmez değerlerini daima seveceğiz. Onun yüksek teknik başarılarından, derin ilminden, araştırma ve çalışma metotlarından daima faydalanacağız. Avrupa'ya karşı bu yüz çeviriş, hiç bir zaman senin ölüm, meskenet [miskinlik], tevekkül kokan dünyana dönmek için değildir. "Tariki Hidayet"i senin gösterdiğin istikamette aramayacağız. Boşuna ümitlere kapılma yobazım!.. Kurumak değil, filizlenmek istiyoruz. Kısırlaşmak değil, doğurmak istiyoruz. Donmak, duraklamak değil, yaratmak ve şahlanmak istiyoruz. Onun için, benim koyun bakışlı yobazım, sakın boşuna ümitlenip durma. Çünkü sen de bizim indimizde bir başka cinsten aşağılık kompleksinin mümessilisin. Arap ve Aceme karşı hayranlık bayrağını yıllarca bu toprakların üstünde gergin tutan sensin. Yıllarca, ruhlarımızdaki hayat zevkini, yaşama ihtirasını, yaratma şevkini, güzel aşkını kezzaplayan ve çürüten sensin... Artık sadece kendimize dönmek, kendimizi aramak, kendimizi bulmak istiyoruz. Artık gözlerimiz, bu topraklara çevrildi... Artık ne körükörüne bir Avrupa, ne Arap, ne Acem hayranlığı. Sadece ve yalnız bu toprakların kültür ve medeniyet kurma kabiliyetine hayranlık ve onun üstünde yaşayan insanın, hayvanın ve nebatın yaratıcılık ve doğurganlık gücüne hayranlık...[44]

Anlaşıldığı üzere *Hep Bu Topraktan*, *Yücel* dergisinin kendimizi bulmak anlayışının başka bir yorumu olarak ortaya çıkmıştı. İlk sayısında yayımlanan yazılar doğrudan doğruya Anadolu top-

rağının keşfine yönelikti. "Bu Toprağın Musikisi", "Bu Toprağın Hayvanları", "Bu Toprağın Çocukları", "Bu Toprağın Tipleri", "Bu Topraktan Şiirler", "Oyalar Dünyası", "Kumaşlar Dünyası" başlıklı makaleler yaşanılan coğrafyanın bütün maddi ve manevi kültür öğelerinin ortaya çıkarılmasının arzulandığını, folklor ve halk bilim eserlerine başat bir konum yüklendiğini göstermektedir.

Yücel Dergisinin "Bir Arayış Olarak Hümanizma"sından "Milli Hümanizma"ya

Yücel dergisinin 1940 Şubatı'nda yeni bir programlaşma iddiasıyla giriştiği hümanizmayı arama çabası ulusal kültür düzlemiyle eşleşmiş ve Türk folkloru hümanizmanın kaynağı olarak görülmüştü. Bu anlayışın bir ileri aşaması "milli hümanizma" kavramıyla ifade edilecek ve *Yücel*'in hümanizmasıyla birlikte üzerinde çok tartışılan tezlerden biri olacaktır. Gerçekten de Yavuz Abadan tarafından dile getirilen bu yeni yaklaşım 1943 yılının ortalarından başlayarak Türk düşünce dünyasında yeni tartışmaları beraberinde getirmişti. Yavuz Abadan'ın "Milli Hümanizmaya Doğru" başlığı altında kurguladığı hümanizma anlayışında, Türklüğün kendine dönmesi ve medeniyetlere kaynaklık eden özünü bulması tezi dillendiriliyordu. Abadan'a göre, milli hümanizma zihniyeti Türk Devrimi'nin düşünsel temelini oluşturmaktaydı. Milli ruh kaynağından güdülenen bu ülküyü gerçekleştirmeye çalışırken duygu ile aklı, milli olan ile insani olanı uzlaştırıp, barıştıran bir düşünce sistemi kurmak asıldı. Bu düşünce sistemi aynı zamanda devrimin hizmetinde de olmalıydı. Abadan, devrimin başarıya ulaşması açısından yeni hayat anlayışına uygun bir millet yaratılmasının zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Yeni milletin yaratılması ise "Türklüğün kendine dönmesi, bütün medeniyetlere kaynaklık eden öz ve asil hüviyetini bulması"yla mümkün olabilecektir.[45]

Abadan öncelikle milli ve toplumsal değerlerin uzlaştırılmasının zorunluluğundan bahseder, ardından bireyin toplumdaki konumu üzerine eğilir. Ona göre, asla dönüş hiçbir zaman bireyin akıl yoluyla, bağımsızlığına dayanarak hürriyetine kavuşması anlamını

karşılamaz. Kendini bulmadan amaç, yurttaşın yalnız aklıyla değil, aynı zamanda duygularıyla da bağlı olmak durumunda olduğu bütün-topluluk içinde benliğinin farkında olmasıdır. Abadan'a göre, bu anlayış Türk hümanizmasının rasyonel bir hümanizmadan çok romantik bir karakter taşımasını sağlayacaktır:

> Buna mukabil bizde asla dönüş, hiç bir zaman tekin akli istiklâline dayanarak ferdi hüviyet ve hürriyetine kavuşması mânasına gelmez. Kendini bulmadan maksat yurttaşın yalnız akliyle değil, hisleriyle de bağlı bulunduğu millî bütün içinde şahsiyetini -daha başka bir ifade ile- millî benliğini idrâk etmesidir. Millî benliği idrâk ise millî cevhere inanmakla millî dili, millî tarihi bilmekle, millî duyguya yüksek değer biçmekle mümkün olur. İşte bu noktada Türk dünya görüşü, hümanist düşünce sisteminin sırf rasyonel özünden ayrılıp irrasyonele veya mistiğe sapmaksızın romantik bir istikâmet alıyor...[46]

Abadan "Millî Hümanizma Işığında" başlıklı ikinci yazısında ise milli hümanizmanın Türk anayasal sistemiyle desteklendiği tezini işleyecektir. Ona göre yeni aydınlık devrin hümanizma anlayışıyla beslenen Amerikan ve Fransız devrimleri ve bu devrimlerin anayasaları rasyonel beni temsil eden, bireyin haklarını toplumun bütünlüğünün önünde ve üstünde tutan karakteriyle Türk hümanizması ve anayasal yapısından farklılaşmaktadır. Batı'da baskın olan bu bireyci yapıda önce haklar, sonra toplum ve devlet gelmektedir. Oysaki, Türkiye örneğinde Türk Devrimi, milli bağımsızlık davasıyla öncelikli hedefini bireyin hakları yerine milli bütünün haklarının korunması olarak belirlemiş, bu amaç birey haklarının, insanın önünde yer almıştır. Abadan'a göre, gerek 1921 Anayasası'nda ve gerekse 1924 Anayasası'nda asıl olan liberalizmin bireyci insan hakları değildir:

> ... Bir de ikinci fasıl olmak üzere hakların teminetına taallûk eden yeni hükümler kondu. 68 inci maddeden başlıyan bu yeni hükümler, lâfız bakımından tabii hukuk cereyanının tesiri altında görünürse de ruh ve mâna itibariyle kendinden önceki teşkilât hükümlerine denktir. Bir kere mevzu bahis olan liberalizmin ferdiyetçi insan hakları değildir. Bu faslın

> başlığı "Türklerin hukuku âmmesi"dir. Demek ki insan hakları değil, yurttaş hakları bahis mevzuudur. Hak ve vazife insan olmanın değil, millî varlık içinde yurttaş sıfatını taşımanın neticesidir...[47]

İşte bu bakış açısıyla Abadan, Türk Devrimi'nin gerçekte pozitivist niteliğine vurgu yapmakta ve insan yok, cemiyet var anlayışı doğrultusunda devrimin yurttaşının yaratılmasının zorunluluğuna değinmekteydi. Abadan'da milli hümanizma olarak ifade edilen, insana insan olmasından dolayı değer veren bir anlayış değil, insanın toplum, gerçekte Türk ulusunun bir parçası olmak sıfatıyla kazandığı değerdi. Bu milli hümanizma tek partili sistemlerin genel karakteriyle uyumlu ve kitle ruhunun oluşumuna yol veren bir nitelikteydi ve akılcı bir hümanizmadan çok romantik bir karakter taşıyordu. Geç uluslaşmasını sağlayan Almanya örneğinde olduğu gibi, ulus inşasını tamamlama isteği ve ulusun başat bir tutunum olarak kurgulanması insanın devrimin değerleri içinde eritilmesi anlamını geliyordu. Bu tek parti döneminde Türk hümanizmasının niteliğini de belirleyen bir yaklaşım olmuştu. Pozitivist anlayışla insanı devrimin değerleriyle bütünleştirme isteği, arzulanan Türk insanının yaratılması uğraşını da doğurmuştu. Arzulanan insan ve toplum profili gerçekte antik Yunan dünyasının usa dayalı yapısıyla örtüşmekteydi. Ancak devrim, dini tutunumla mücadele ederken ve geleneksel değer ile yapıların Türkiye insanının zihninden arındırılması uğraşını verirken, kişi haklarını sınırlamak zorunda kalmıştı. Tek parti döneminde ideolojiye aykırı yayınların durdurulması, gerici kurum ve kuruluşların tasfiyesi, kişi hak ve özgürlükleri açısından getirilen sınırlamalar bunun göstergesiydi. Arzulanan insanı yaratma, bireyin hak ve özgürlüklerini kısıtlama yoluna gidilmesi sonucunu doğurmuştu. Devrim, toplumsal bir inşa yoluyla yeni Türkiye insanını yaratma iddasında bulunuyordu. Bu devrimin bir yandan eleştirilen pozitivist ve anti-demokratik kimliğiydi, ancak bir yandan da geri yapılanmalar ve zihniyet karşısındaki tutumu gereği ilerici bir yol alıştı.

Bu pozitivist anlayışın gereği olarak, devrimin halk tarafından içselleştirilmesi yönünde yoğun uğraş verilmiştir. Falih Rıfkı, Rusya

gezisi ardından yayımladığı *Yeni Rusya* kitabında aynı Rusya örneğinde olduğu üzere yığınlara ihtilal hissini sindirmenin gerekliliğine değinirken, yöntemler konusunda da Rusya'yı işaret etmiş[48] ve Türk Devrimi'nin halka benimsetilmesi çabasında Rus ihtilalcilerin yöntemi tercih edilmişti.[49] Ancak devrimin kendi değerlerinin benimsetilmesi körü körüne gerçekleşmeyecekti. Falih Rıfkı, kör bir itaatten değil, devrimin canlı prensiplerine şuurlu bir bağlılıktan söz açmıştı.[50] Gerçekten de bu dönemde devrimin akılcı-laik-ulusçu değerleri Türk halkına türlü araçlarla aktarılmaya çalışılmıştı. Devrimin mimarisi, müziği, tiyatrosu, sembolleri üzerinden yoğun bir halk terbiyesi uğraşı izleniyordu. Bu yaygın bir kitle eğitimiydi. Bu çabada devrimin kendine özgülüğü, Batı'nın evrensel olarak kabul bulmuş değerleriyle birleşmiş ve halka aşılanmak istenmişti.[51]

1943 Yılının Bir Anketi Üzerine: Türk Hümanizmasının Oluşturulması Çabasında Ulusal-Evrensel Edebiyat Tartışması

1943 yılının Haziran ayında *Varlık* dergisinde dönemin genç edebiyatçılarından Şinasi Özdenoğlu[52] tarafından gerçekleştirilen ankete Hasan Âli Yücel, Falih Rıfkı Atay, Abdülhak Şinasi Hisar, Ercüment Ekrem Talu, Nihat Sırrı Örik, Reşat Nuri Güntekin, Burhan Belge, Sadri Ertem, Sabahattin Eyüboğlu, Behçet Kemal Çağlar, Yunus Kâzım Köni, İbrahim Alaaddin Gövsa, Enis Behiç Koryürek, Nurullah Ataç gibi ünlü edebiyat ve sanat adamları katılır. Anketin ana teması, bir sanat ve edebiyat rönesansı yaratmak isteyen Türkiye'nin ulusal ve evrensel değerler arasında ilerleyeceği yönün aydınlar tarafından nasıl algılandığıdır. Anket yapılışının üzerinden altı yıl geçtikten sonra *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi* adıyla İnkılâp Kitapevi'nce yayımlanır. Şinasi Özdenoğlu dönemin hümanizma tartışmaları içindeki genç bir yazar olarak kitabını bu bağlamda daha derinleştirmiş, anketten farklı olarak kitapta kendi yazılarına da yer vermiştir.[53]

Ankette sorulan sorular; hümanizmaya doğru yol alınırken ulusal edebiyatın konumu, ulusal edebiyat ve hümanizma ilişkisi,

tercüme çalışmaları, sanatın kimin için üretileceği, sanat eserlerinde şekil anlayışı ve genç sanatkârlar üzerine düşünceler olarak özetlenebilir.[54]

Kendisiyle anket yapılan ilk kişi Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'dir.[55] Gerçekte Hasan Âli Yücel'le bu bağlamdaki söyleşilerden biri 1941 yılında *Yücel* dergisi tarafından yapılmıştır. *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış* adlı eserinde halk edebiyatının özel bir yer tutuyor olması, Hasan Âli Yücel'in halk sanatına özel bir statü verdiği biçiminde yorumlanmış ve kendisinden bu yargının doğruluğu konusunda bilgi istenmiştir. Yücel'e göre kitabında halk edebiyatının kapsamlı bir yer bulması onun içeriğinden kaynaklanmaktadır. Vekil, kendilerinin ifadeye çalıştıkları hümanizma anlayışının eski Yunan uygarlığını toplumların tarihi içinde bir mucize saymakla birlikte, onu mutlak bir başlangıç olarak görmediklerini de ifade eder. Bu açıdan ondan da geriye giderek, insanlığın "her nerede ve her ne şekilde olursa olsun, bütün eserlerine ehemmiyet vermek" isteği, halk edebiyatı ürünlerinin kapsamlı olarak ele alınmasına yol açmıştır. Bununla birlikte halk edebiyatını olduğundan fazla abartarak ona başat bir rol de tanınmamalıdır. Bu, milli mimari diye bir sinema binasında mihrap motiflerini tekrara yol açar. Hasan Âli Yücel'e göre, "Yaratmak, yeniden bir döküm yapmaktır. Donmuş ve tarih olmuş şeyleri bir çıkartma gibi ikinci, üçüncü, beşinci defa resmetmek değildir. Halk edebiyatımız bütün zenginliğiyle bir tekrarın değil, bir idrakin mevzuu olmalıdır."[56]

Hasan Âli Yücel 1941 yılındaki ankette olduğu gibi, *Varlık* dergisinde Şinasi Özdenoğlu'nun sorularına verdiği yanıtlarıyla da hümanizma konusundaki sınırlarını ortaya koyar. "Milli edebiyatın anlamı nedir?" sorusuna verdiği yanıtında, milli edebiyatın mutlaka bir millet üzerine yazılmış edebiyat olmadığını ifade edecektir. Yücel'e göre; milli edebiyat okunduğu zaman o milletten bir insanın duyduğu, düşündüğü bir gerçeği söylemiş olan ya da böyle olduğu anlaşılan edebiyat olarak tanımlanmalıdır. Örneğin Goethe'nin yazılarının Alman zihniyeti taşıması, Dostoyevski'nin Rus ruhunu içermesi gibi. Hasan Âli Yücel, milli edebiyatın sınırlarını genişletmiş, Türkçe yazmayan Mevlana'nın *Mesnevi*'sini, di-

van edebiyatını ulusal edebiyat ürünleri arasında saymıştır. Yücel'e göre, ulusçuluğun bir özelliği de ulusa ait olan ürünleri azaltmak değil çoğaltmaktır. Bu anlayış, tüm kusurlarına ve Türk ulusuna dil ve duygu açısından kaybettirdikleri de göz önüne alınarak divan edebiyatı için de geçerlidir ve divan edebiyatı da bize aittir.

Hasan Âli Yücel, kendisine yöneltilen, "Hümanizma anlayışınız nedir?" sorusuna, insana özgü değer ve eserler neredeyse hümanizmanın orada olduğunu söyleyerek yanıt verecek ve ulusal edebiyata ilişkin kapsayıcı anlayışını sürdürecektir:

> Benim anladığıma göre hümanizma nerede insan ve insanın eseri varsa, oradadır. Eski Yunan ve Lâtin, ancak bu kaynaklardan biridir. Onun için, büyük anasından, babasını ve büyük babasını öğrenmek istiyen bir çocuk gibi, insan olarak, dedelerimizin ve atalarımızın hangi yollardan geçtiklerini bilmedikçe, tamam insan olmak bizim için mümkün değildir. Bu bakımdan geriye uzanan nazarların derinlik nisbeti; ileriye uzanan nazarların ilerleyiş nisbetine eşit olacaktır. Hümanizma, böyle bir görüşü vermesi bakımından önemlidir. Dil ve Tarih inkılâplarının açtığı gerçek Türk Rönesansını inancımca bu hareket insanîleştirecektir.[57]

Gerek 1941 yılı *Yücel* anketi, gerekse 1943 yılı *Varlık* anketi Hasan Âli Yücel'in, edebiyatçının kendini ve eskiyi tekrarlamaktan öte, kendini yaratmasına olan inancını göstermektedir. Bu yaratma, kökeni nereden beslenirse beslensin yeni bir üretim ve yeniden doğuşu ifade etmektedir.

Ankete verilen yanıtlarda ulusal edebiyata oldukça geniş sınırlar içinde bakıldığı ve kültür adamlarında da kapsayıcı bir anlayışın hâkim olduğunu anlaşılmaktadır. Örneğin Reşat Nuri, ulusal edebiyat anlayışını Türk diliyle yazılmış bütün eserler olarak tanımlamış ve ulusal edebiyat ile Türk edebiyatı arasında hiçbir farkın bulunmadığını dile getirmiştir.[58] Reşat Nuri'ye göre ulusal edebiyatın sınırları oldukça geniş tutulmalıdır. Salt ülke gerçeğini, millet hayatını anlatan edebi eserler milli kapsamı içinde yer almamalıdır. Ona göre, günün birinde bir Türk edebiyatçı kendi dilinin ahengi ve sesiyle Shakespeare tercümesi verebilir. Bu eser de ulusal

edebiyat arasında sayılmalıdır.[59] Reşat Nuri kendi kaynaklarımıza başvurmak yoluyla kendimize özgü bir hümanizmaya ulaşmanın mümkün olup olmayacağı sorusu karşısında ise tercihini evrensellikten yana kullanmış, Greko-Latin kültür çevresine giren bir ulus olarak bu kültüre uyum sağlayarak yarınki uygarlık alanına erişileceğini belirtmiştir. Bu ise öz kaynakları köreltmek anlamına gelmemektedir. Reşat Nuri'nin bu tutumu tercüme çalışmaları konusundaki eğiliminde de açıkça izlenir. İleri bir edebiyatın kurulması için olabildiğince zengin bir çeviri etkinliğini zorunlu bulan yazar, edebiyatta yerli ve yabancı rekabetinin asıl olmadığını, temel kalkış noktasının üretilen ürün olması gerektiğini açıklamıştır.[60]

Türkiye'de hümanizma kavramını, üzerine yazdığı seri yazılarıyla ilk biçimlendirenlerden olan Burhan Belge'nin açıklamaları ise net bir tercihin ifadesi olur. Belge'ye göre, edebiyat "değer" olarak nitelenecekse, her bir değer gibi bütün insanlık için talep edilen ve kültürler arasında takas edilebilen bir değer olmalıdır. Bu anlamda hangi ulus tarafından üretilmiş olursa olsun, o değer sınır tanımayacak ve tüm insanlık için sevilir ve benimsenir olacaktır. Burhan Belge, Şinasi Özdenoğlu'nun, "Kendi ulusal gerçeklerimize, tarihimize, mitolojimize aracısız girerek kendi hümanizmamızı yaratabilir miyiz?" sorusuna ise klasik temel olmadan kendimize dönmenin olanaksız olduğu yanıtını vermiştir:

> ... Bu erken ve mesnetsiz bir romantizmaya vücut verir. Başka milletler, romantik devrelerini, yanî nefse dönüşlerini, klâsik kültürlerinin olgunluğuna ve hidayetine erdikten sonra yapmışlardır. Ve yine bir fasıla verip, klâsik kaynaklara dönmek ihtiyacını zaman zaman hissetmişlerdir. Onlar için hâl bu olduğuna göre, bizim klâsik hiçbir temel olmadan kendimize döneceğimizi sanmamız, metotsuzluğumuzun bir neticesi, ikide bir tekrarladığımız ve vakit kaybetmemize sebep olan hatalarımızdan bir tanesidir...[61]

Sadri Ertem'in hümanizma algısı da Burhan Belge'nin görüşüne yakın olmuştur. Ertem, Avrupa uygarlığı yolunda ilerlemeyi tercih etmiş olan Türkiye'nin bu uygarlığın iki temel ölçütüne uymasının

zorunluluğuna dikkat çeker. Bunlar, insana atfedilen değer yani insanın değerlenmesi ve bilime olan inançtır. Bu iki ölçüyü edinmiş uluslar çağdaş uygarlığa erişmiş olurlar. Ertem'e göre bu iki temel dışında kendi hümanizmamızı yaratmak olanaklı değildir. Ertem, Doğu mistisizminden sıyrılıp Batı'nın pozitif felsefesini almanın gerekliliğine değinir. Çağdaş uygarlık içinde sayılan ulusların kökü eski Yunan'dadır ve yeni Türkiye'de o uygarlığın bir devamıdır. Ertem, Şinasi Özdenoğlu'nun kendi hümanizmamızı yaratabilir miyiz sorusuna cevaben, "Bu olur, fakat bizi makine medeniyetine götürmez. Belki Gandizmaya, mistizmaya götürür" yanıtını verecektir. Ertem'e göre, Türk toplumu ulus aşamasına varmış bir kategori olarak kabul edilecekse, bu toplumun bünyesini geri değerlerle biçimlendirmek artık mümkün değildir.[62] Sadri Ertem'in Batı uygarlığını işaret edişi gerçekte daha bu tartışmaların başlamadığı dönemde de izlenmişti. 1927 yılında *Hayat* dergisinde yayımlanan "Türk İnkılâbının Karakteri" başlıklı yazısında Ertem, Ziya Gökalp'in "Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak" olarak bilinen şiarına karşı, içinde yaşanılan devrimin İslami tutunumu ortadan kaldırdığını ve yeni bağın Türklük ve Avrupalılık üzerinden şekilleneceğini belirtiyordu. Bu görüşlerini 1933 yılında yine aynı başlıkla yayımladığı kitabında da sürdürmüştü.[63]

Klasik eserlerin çevrilmesinde büyük çaba harcayan aydınlardan Nurullah Ataç da ankete katılanlar arasındadır. Ataç'a göre, edebiyatın milliliğinin tartışılması oldukça garip bir durumdur. Cornielle, Racine eserlerini verirken milli olmaya çalışmamışlardır. Ancak, onlar belki de Fransız edebiyatının en milli şairleri sayılmışlardır. Ataç, milli kelimesini "kıymet" ifadesi olarak değil, bir "şenniyet" (realite) ifadesi olarak kullandığını, bu açıdan Türk milletinin yüzlerce yıl benimsediği ve üzerinde çalıştığı işe milli denilmesine şaşırdığını anlatır. Milli edebiyata bu anlamı yükleyen Ataç, klasikler konusunda da evrensel bir yaklaşım sergiler. Ataç, klasik tanımını tarihsel bir zaman tanımlaması içine sıkıştırmaz, klasiklerin kendi dönemlerinde beğenilmekle kalmamış, sonraki dönemlerde de yaşayan eserler olduğunu ifade eder. Bu açıdan gerçek sanatçı, milli ve milli olmayan ayrımından çok, geleneğe uyan

ya da geleneği genişleten adam ayrımında belirecektir. Ona göre gerçek sanatçı ikincisinde ifadesini bulandır.[64]

Edebiyatın gelişiminde milli olma aşamasının zorunlu olmadığını düşünenler arasında Yunus Kâzım Köni de yer alır. Yazara göre, iki tür edebi eser vardır. Birincisi insanı bir döneme ait gören ve tanımlayanlar, diğeri ise insanı insan olarak betimleyen eserlerdir. Köni'ye göre, birinci türden eserlerin modası geçicidir, ancak ikinci tür olanlar ölümsüzdür. Her millet bir çıraklık döneminden geçerek ve bir klasik edebiyat örneğini taklit ettikten sonra insanı çözümleyen eserler yaratmaya başlar. Böylece kendi milli edebiyatını yarattığı gibi dünya edebiyatına da girmiş demektir. Yunus Kâzım Köni'ye göre milli edebiyat denildiğinde amaçlanan, onun insana ait olmasıdır. Bu açıdan bir milletten, bir halktan bahsetmemiş, tamamen antik konular üzerine yoğunlaşmış da olsa bu eserler milli sayılmalıdır. Yazar Agamemnon söylencesi içinde yer alan İphigenia örnekliğinde bunu anlatmaya çalışır. Antik dönemin İphigenia'sı, Fransız İphigenia'sı, nihayet Goethe'nin İphigenia'smda olduğu gibi bu eserler Grek, Fransız, Alman milli eserleridir.[65]

Selahattin Batu diğer edebiyatlardan etkilenme ve ulusal edebiyatın niteliği üzerine öncelikle *Ulus* gazetesinde tavrını ortaya koyar. André Gide'in edebiyatta tesirler üzerine yaptığı konuşması kaynaklığında her türlü kültürel değerin etkilerine edebiyatımızın açık olması gerektiğini ifade eder:

> André Gide'in tesir hakkındaki meşhur konferansında söylediği şu sözler ne kadar doğrudur: "her çeşit tesirin müdafaasını yapmak iddiasındayım... İnsan oğlu için tesirden kaçınmanın ihtimali yoktur, kendisini istediği kadar müdafaa etsin, isterse dört duvar arasına kapansın, gene tesire maruzdur... tesirler bizim görünen çehremizi değil, gizli çehremizi aksettiren bir aynaya benzerler. İçimizde uyuya kalmış nice meçhul prensesler vardır ki uyanmak için bir temas, bir nağme, bir kelime bekleyip dururlar"... André Gide'in bu sözleri herkesten çok bizim için doğrudur. Çünkü birkaç asırdır arkamızı döndüğümüz bir cihana, yavaş yavaş ruhumuzu çevirerek, yöneliyoruz... Yunan ve Lâtin klâsiklerinden başlıyarak garbın bütün sanat kaynakları, şarkın bütün güzellik çağlıyanları bizim omuzlarımızdan dökülmelidir. Bu akışın altında benliğimizi

unutacağımızı sananlara şunu söyliyeyim: büyük sanatçıların eserleri, kuvvetli bir sanatçıyı hiçbir zaman şahsiyetsiz yapmaz. Aksine onu eksikliklerinden, küçüklüklerinden ve kusurlarından yıkar, onu anıt gibi yontar ve işler... Bu vesile ile millî edebiyatı, limanlarına hiçbir yabancı geminin uğramadığı bir içdeniz sanmanın yanlışlığını da belirtelim: tıpkı bir sanatçı gibi, bir millî edebiyat da başka edebiyatlardan gelen çarpıntıların arasında kendi benliğini bulur, şahsiyetini yaratır. Biz de başka edebiyatlardan müstağni kalmamalıyız ve yabancı edebiyatların tesirleri, ancak bizim millî sanat dehamızı bulmamıza yarayabilir...[66]

Batu, Şinasi Özdenoğlu'nun anketinde ise Yunan ve Latin kaynaklarının değerlerine ilgi çekmiş, *İphigenia Tauris*'te adlı eserinin konusunu Yunan mitolojisinden seçmesinin nedenlerini şöyle açıklamıştır:

... biz de edebiyatta kendi klâsik merhalemizi geçirmek mecburiyetindeyiz. Her üstün sanat, bir klâsik devreden geçmek zorundadır. Bir medeniyet âleminden ötekine geçenler, bu binayı, temellerinden yapmak dâvasındadır. Edebiyatımızdaki bugünkü kaosun ve dünya ölçüsündeki eserlerin yok denecek kadar az olmasının en mühim sebebi; henüz bu ölçüyü kendimize mal edemeyişimizdir; Racine'lerimiz, Corneille'lerimiz, Goethe'lerimizle kendi klâsizmamızı yaratmamış olmamızdır. Hem kendi mazisinden, hem de içinde yaşadığı medeniyetin temellerinden kopmuş bir sanat, havada şaşırmış, nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmeyen bir sanattır. Ve bu hal de, sanat değil, ancak bir kaos olabilir. Onun için, mütefekkirlerimizin ve estetlerimizin [67] bu problemi ele almaları zamanı gelmiştir. En kuvvetli istidatlar, bizimki gibi bir sanat atmosferinde belki birkaç kanat çırpışı yapabilir. Fakat, yolunu bulamayan, kökleri olmıyan bu hamleler; çabucak gevşemeye ve yorulup düşmeye mahkûmdurlar... Benim kanatime göre, yalnız halk eserlerinden mülhem olarak, halk eserlerini örnek alarak bir Türk hümanizması meydana getirmek imkânı yoktur. Türk hümanizması, mutlaka mazi ile irtibatını kaybeden ve millî renkleri en kuvvetli aksettirmekle beraber muasır medeniyetin irfanına ve sanatına temel olan Yunan ve Lâtin kaynaklarından faydalanmak zorundadır... Eserimin mevzuunu niçin Yunan mitolojisinden seçtiğimi soruyorsunuz. Bunun sebebi, ede-

> biyatımızdaki büyük boşluğu doldurmak arzusudur. Çünkü biz, kendi klâsizmamızı yaratamadık...[68]

Sabahattin Eyüboğlu ise tercüme çalışmalarının Türkiye'nin ve Türk aydınının iradesini aşan ve kendini zorla kabul ettiren bir hareket olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle hareketin gerekliliği üzerine tartışmak boş bir çabadır. Tercüme çalışmaları kendiliğinden, dilimizin ve düşüncelerimizin ona olan ihtiyacından kaynaklanmıştır. Bu çalışmalar bir yandan telif eserlere zarar verebileceği gibi aynı zamanda fayda da sunacaktır. Eyüboğlu, sanat ve edebiyat alanında ısmarlama, yapay ürünlere muhalefet etmiş, gerekirse sanatın sanat için olabileceğini savunmuştu. Asıl amacı sanat olmayan sanatçının büyük eserler vermesinin olanaksızlığını ifade eden Eyüboğlu, hümanizmayı insanlığın ortak geçmişine ait değerleri yeniden diriltmek ve onları dilimize, düşüncemize katmak olarak yorumlamıştır. Ona göre insanlığa ait eserleri kendi mazimizde ya da başka ulusların mazilerinde aramak konusunda da bir fark bulunmamaktaydı.[69] Öte yandan, Eyüboğlu anket dışında yazmış olduğu bir yazısında sanatta eski-yeni olamayacağını dile getirmişti. İnsan ruhunun değişmez arzularına yanıt verdiği ölçüde iki bin yıl önce yaratılmış bir eserin de bizim için üretilmiş hissi verebileceğini, bunun sanat eserinin ölümsüz olmasından kaynaklandığını belirtmişti.[70]

Hümanizma ve ulusal edebiyatın sınırları konusunda böylesi geniş bir bakış açısı sunan yazarlara karşın, Türk edebiyatının geleceğine belirli sınırlamalarla bakanlar da görülmüştür. Örneğin Abdülhak Şinasi Hisar bir Avrupa edebiyatından değil, İngiliz, Fransız, Alman edebiyatından söz edildiğini, edebiyatın oluşumunda vatanın ve onun tarihinin doğrudan etkisinin bulunduğunu ve bu açıdan da edebiyatın milli olmasının zorunluluğunu ifade edecekti.[71]

Behçet Kemal Çağlar'ın görüşleri de baskın bir milliyet teması üzerine kuruludur. Çağlar, bir kısım aydının edebiyat ve sanatın sınırlarını genişleten görüşlerine karşı milliyetçilikle sınırlandırılmış bir edebiyat ve sanat anlayışını ifadelendirir. Bunu tek partili dönem boyunca sıklıkla vurgular. 1941 yılında yazdığı "Sanat Telâkkilerim" başlıklı yazısında halk sanatını yok sayan ve Batı

sanat anlayışına yönelenlerin bir gün ulusal sanata döneceklerini söyler, halk sanatını ise "Türk'ün sanatı" olarak tanımlar.[72] Ona göre Türk diliyle yazmak bile eserlerin ulusal olduğu anlamına gelmemektedir. "Milli edebiyat" Türk aydınının "milli havasına döndükten, kendi milli idrak ve lisanına kavuştuktan sonra, vereceği bütün mahsuller demektir."[73] Milliyetin sınırı yazar, dil ve konu üçlüsünün bütünleşmesiyle gerçekleşebilir. Örneğin Mevlana yazar olarak Türk olmasına karşın yazdığı *Mesnevi*'si bakımından Türk'e ait değildir. Yine Tevfik Fikret "Sis" şiiri dikkate alındığında yazar ve konu açısından Türk, ne ki dil açısından Türk'e ait değildir. *Han Duvarları* ise yazar, konu ve dil bakımından Türk'tür. Çağlar, işte gerçek anlamda milli edebiyatın bu üç temel sacayağı üzerine oturan ürünler olduğuna ilgi çeker. Kendisine yöneltilen, "Hümanizma anlayışınız nedir?" sorusu karşısında da benzer bir tutum alır. İrlanda örneğinde olduğu gibi kendi öz insanından kök alan bir hümanizmayı arzuladığını belirtir. Sonuçta kendini Yücelcilerin ve Abadan'ın milli hümanizmasının sınırlarına hapseder:

> ... dünya değerinde bir Türk sanatının doğması, bir Türk hümanizması sayesinde kabil olacaktır. Avrupa hümanizması, Lâtin ve Yunan kaynaklarına dönmekle mümkün oldu. Biz, ilk ve katıksız Türk insanını nerede bulursak, oraya kadar gitmeliyiz. Bir taraftan, Avrupa medeniyet ailesinden olduğumuz için, bu medeniyetin kökü ve kaynağı olan Lâtin ve Yunan'a da eğilmeye mecburuz. Ama, asıl necat yolu, şimdi yine köksüz ve kararsız hale gelmiş olan Avrupa sanatı ortasında kendi öz geçmişinden, kendi öz insanından hız ve ilham alarak kendi toprağına kök salan bir İrlanda hümanizması (Celtic Renaissance) yapan İrlanda gibi, bir Türk Rönesansı meydana getirebilmektir... Gerçekten hümanizma; insanın kendini buluşu, yani asırlar boyunca şu veya bu tesirin, nasların, dogmaların insan değeri üzerine yığdığı pası, cilâyı silip; asıl insanı bulmak demektir. Türk insanını bulmak cehdini [azmini] Türk hümanizması diye tarif etmek istiyorum. Ve yeryüzünde insanın artık bünyesinden ayrılmayacak biricik unsurunu milliyet sayıyorum. Milliyetsiz insan düşünemiyorum. "İnsan, konuşabilen hayvandır" diyorlar. "İnsan, bir millete mensup olduğunu idrak etmekle, hayvanlardan ayrılabilendir" diyorum.[74]

Hümanizma-edebiyat ilişkisi açısından görüşleri önem taşıyan bir edebiyatçı da Peyami Safa'dır. Her şeyin "milli" olduğunu söylediği dünyada edebiyatın da milli olması gerektiği görüşündedir. Özellikle tercüme konusundaki çalışmalar yazara göre milli olmayana aşırı tutkunluğun bir ifadesidir:

> Tercüme salgınını anlamakta zorluk çekiyorum. Bu, sırf millî eserlerimizin kifayetsizliği yüzünden doymayan edebî bir tecessüsün belirtisi midir, yoksa Türk inkılâbının uyandırdığı taze bir iştiyakla garba ait herşeyi anlamak ihtiyacının işareti olabilir mi? Olabilir ki ikisi de... Eski gecikmeleri telâfi için Avrupa kıymetler sofrasına hem sevinç, hem de endişe verici bir oburlukla koşuyoruz; hazmedebilirsek ne âlâ...[75]

Ankette milli edebiyata ideolojik misyon yükleyenler de vardır. Agâh Sırrı Levent, millilik kavramını tek parti sisteminin şef anlayışıyla karşılaştırarak açıklama yolunu seçmiştir: "Milli Şef dediğimiz zaman neyi kastediyoruz: Türk milletinin irade ve kudretini ve milli birliği temsil eden yüksek bir şahsiyet. İşte bence milli şair de böyle bir şahsiyettir; yani, Türk milletinin zekâ ve dehasını edebi sahada temsil eden ve onu harice aksettiren şairdir."[76] Levent, milli roman, milli tiyatro ve milli oyun gibi kültür değerlerinin üretimine motivasyon yükler. Bu anlayışı, hümanizmayı dar bir kalıp içinde tanımlamasına yol açar. Ona göre hümanizma yalnızca sınırlı bir döneme aittir ve bugüne uyarlanma olanağı bulunmamaktadır.[77]

Hümanizma ve yabancı yapıtlar konusunda çekinceli davranan aydınlardan biri de İbrahim Alâettin Gövsa olur. Gövsa için hangi dille yazılmış olursa olsun, o milletin heyecanlarını dile getiren, milletin durumunu anlatabilen tüm eserler milli sayılmalıdır. Arapça ve Farsça kelimeler ve kavramlar içeren eserleri milli olarak görmemek onlara yapılmış büyük bir haksızlıktır. Hangi dille yazılırsa yazılsın Türk ulusunun heyecanlarını ifade edebilmiş, onları heyecanlandırmış eserler elbette millidir. Fuzuli, Nedim ve Nef'i'nin eserlerinde çokça Arapça, Farsça kelimeler bulunması onların milli sayılmasını engellemez. Gövsa, milli edebiyatın halk ağzından eserler olarak algılanmasını eleştirmek yoluyla halk edebiyatının

değerini küçümseme yolunu seçer. Onun deyimiyle, sırf dili ve şekli gereği halktan gelen "lakırdı yığınlarını" milli edebiyat olarak tanımlamak ülkedeki değer ölçütünü öldürecek bir tutumdur. Bu anlamda bizim klasiklerimiz olarak benimsenecek eserler; bizim dilimizde yazılmamış da olsa, bize değer kazandırmış eserler olmalıdır. Gövsa, hümanizmayı ise bilim ve edebiyat tarihinde yer alan bir çaba olarak görmektedir. Ona göre bu kavramın bizimle hiçbir ilgisi yoktur ve olamayacaktır. Hümanizma tarihi bir olgu olarak bugün için görevini tamamlamış bir sanat akımıdır. Hümanizmayla aranmak istenilen şey zaten hayatın kendisinde bulunmaktadır. Bu açıdan bugün için hümanizma diye bir şey ortaya çıkarmak lüzumsuzdur.[78] Hümanizmanın salt bir kültür uğraşı, sınırlı bir kültür kesiti olduğu yönündeki anlayış Kemalettin Kamu'da da izlenmiştir. Kamu, hümanizmanın siyasi birtakım öğretilere temel olamayacağını da özellikle açıklamıştır.[79]

Varlık anketi uzun bir döneme yayılmıştır. Haziran 1943 tarihinde başlayan anket, Ocak 1944'te devam etmektedir. *Varlık* dergisine son dönemde görüşlerini bildirenlerden biri de Suut Kemal Yetkin olmuştur. Suut Kemal Yetkin'in edebiyat ve sanat alanındaki görüşleri gerçekte kökü nereden gelirse gelsin ülkeye özgü olana erişme ve onu bulma noktasında temellenmiştir. Daha 1942 yılında yazdığı "Edebiyatta Millî Benliğe Dönüş" yazısında Türk edebiyatındaki yabancı etkileri sıralamış ve bir ülkenin kendi bünyesinden doğmayan eserlerin o ülkede yaşayamayacağını ileri sürerek, dışarıdan kültür aşısına karşı tavır almıştır. Yetkin aynı zamanda bu öykünmede bulunan Tanzimat ve Servet-i Fünun dönemi şiirlerini köksüz ve soysuz sanatlar olarak yorumlayacaktır:

> ... bir memleketin sanat ve edebiyat hareketleri ve bu hareketlerin mahsulü olan eserleri, meyvaları ve çiçekleri gibi o memleketin lezzetini ve kokusunu taşırlar. Her tohum nasıl her toprakta yetişip serpilmezse her sanat hareketi de öylece her içtimaî muhitte yetişip serpilmez. Başka bir deyişle, her toprağın kendine uyan verimli tohumları olduğu gibi her içtimaî muhitin de kendine uyan fikir ve sanat hareketleri, bu hareketlerin zaruri ifadesi olan eserleri vardır. Bir memleketin kendi bünyesinden

> doğmıyan fikir ve sanat hareketleri dışarıdan getirilip o memlekette yaşatılamaz. Çünkü her fikir ve sanat hareketi uzun tarihî ve fikrî bir zaruretin neticesidir. Kökü millî varlığın derinliklerine gitmiyen sanat, sahte ve ölüme mahkûm bir sanattır...[80]

Yurt ve Dünya dergisinde Suut Kemal'in bu tezleri Melih Cevdet Anday tarafından eleştirilmiş, Anday, Yetkin'in edebiyatta milli olmayı salt geçmişe bağlılık ölçütüne bağlamasına karşı çıkarken, gerçek sanatçının inkılâpçı ve yaptığı işin şuurunda olmasının zorunluluğunu dile getirmiştir:

> ... sanatkârlara düşen başka bir ödev var. O da yaptığı işin şuuruna malik bulunmak, inkılâpçı olmak ödevidir. Tanzimat ve Servet-i Fünun edebiyatlarında bu noksan vardı. Sanatkâr siyaset adamıdır. Yaşadığı devrin fikrî ve felsefî cereyanlarını, bunlara temel olan daha başka meseleleri bilmeğe ve en mühimi bu cereyanlar içinde inkılâpçı olanını seçmeye mecburdur. Vazifesini bitirmiş, artık geriletici unsur olmağa başlamış bir felsefeye tekmeyi vurmakta tereddüt göstermeye gelmez. O halde geçmişten hız almak ne oluyor? Suut Kemal Yetkin millî edebiyatı tayin eden şartlar arasına geçmişi koymuş... yazının en sonunda garpten getirilmiş, ruhumuzun ve yurdumuzun havasına uymayan yabancı hareketleri bırakmamızı, kendimize dönmemizi tavsiye ediyor... Bu işin kendilerine dönen ve nefis eserler veren şairlerden öğrenileceğini yazıyor... Ama bu şairler kimlerdir, söylemiyor...[81]

Suut Kemal Yetkin bu tutumunu *Ar* dergisinde 1938 yılında yayımlanan "Yurda Dönen Sanat" başlıklı yazısıyla da ifade etmişti. Bu yazı da 1942'de yayımladığı yazının bir benzeriydi. Yazara göre, Tanzimat Şark'tan Garp'e bir dönüştü, bugün de Garp'ten yurda dönüş yaşanmaktaydı ve bu oldukça olumlu bir durumdu:

> Tanzimat, şarktan garbe dönüşe verilen isimdir... Edebi Tanzimat memlekete taklitçilikten başka bir şey getirmedi. Gönüller garp hayranlığı ile doldu, kendimizi fikirce ve hisce garplılardan aşağı görmeye başladık. Frenk şairlerini hayran hayran okuyanlar, Yunus'un, Galib'in mevcudiyetinden habersiz göründüler. Şinasi'den beri yıllar geçti, fakat bin

bir kılığa giren bu garp hayranlığı uzun yıllar gönüllerden silinmedi, ve "nerede garp sanakkârları!" hasreti dudaklarda titreyip durdu... Bugün millî ve ırkî kudret ve asaleti eserlerile canlandıran bir çok heykeltraşımız ve ressamlarımız vardır. Bu sanatkârlar körü körüne akademik bir taklidi bırakan, şahsiyeti mukaddes sayan, kuvvetli plastik bir garp tekniğile kendine dönen, Sinan'ın yaradıcı kudretini gören sanatkârlardır... Tanzimat Şarktan garbe dönüştü. Bugün de bir dönüş var: Garpten yurda dönüş.[82]

Yetkin'in *Varlık* dergisine verdiği röportajında ise millilik kavramının tanımlanması öne çıkar. Yetkin, edebiyatımıza milli unvanını verme klişesinin gereksizliğine dikkat çeker. Edebiyatın milliyetçi olabileceğini, bu türlerle birlikte mutlaka milli olması gerekmeyen hümanist yaklaşımın da edebiyat alanında kendine bir yer bulacağını belirtir. Hümanizmayı insanlığın geçmişteki ölmez değerlerini, bugünkü verimleri değerlendirecek şekilde yeniden canlandırmak ve devam ettirmek olarak tanımlar ve böylelikle geçmişin insana özgü değerlerinin bugüne taşınmasında fayda gördüğünü ifade eder. Yetkin'e göre, geçmişin ölmez değerleri arasında kendi değerlerimizi bulmak da mümkündür.[83]

Şinasi Özdenoğlu uzun süren anket çalışmasıyla aydınların görüşlerinin ve kavramın sınırlarının ortaya çıkarılmasına yardımcı olmuştu. Kendisinin 1945 yılında *Yücel* dergisindeki "Hümanismanın Gerçek Mânası" başlıklı makalesi ise yazarın kendi görüşlerinin serimlenmesine katkı sağlayıcı niteliktedir. Özdenoğlu, hümanizmanın o döneme kadar beş ayrı içerikte tanımlandığını belirtmiş ve her biri üzerine ayrı ayrı düşüncelerini aktarmıştır. Bu beş kavramsallaştırma şöyledir:

I. Modern kültürün temeli olan Renaissance devrini doğuran bir âmil olarak Hümanisma.

II. Eski Yunan ve Lâtin kültür sistemi ve kıymetleriyle uğraşmak mânasında Hümanisma.

III. Sanat ve kültür eserlerinde münhasıran insan ve insaniyi aramak, yaratmak cehdi olarak Hümanisma.

IV. Bütün insani değerleri kucaklıyan çok umumi bir anlayış olarak Hümanisma.

> V. İlim ve kültür gayelerinin dışında, biraz ideolojik ve politik bir mâna içinde, milliyi inkâr edip, milletlerarası olma yolundaki hareket olarak Hümanisma.[84]

Şinasi Özdenoğlu birinci kavramsallaştırma olan; Rönesans devrini yaratan etken olarak hümanizma tanımının yeterli olmadığı düşüncesindedir. Ona göre, hümanizmayı görevini tamamlamış statik bir akım olarak algılamak yanlıştır. Birinci kavramsallaştırma bu açıdan yetersizdir, kökleri dört-beş asır öncesine dayanan bu hareket, her dönemin düşün hayatında fayda sağlayıcı özelliğinden dolayı varlığını sürdürmüş ve sürdürmektedir.[85] Bu açıdan hümanizma, ikinci kavramsallaştırmadaki gibi eski Yunan ve Latin kültürleriyle uğraşmak şeklindeki dar sınırın içine hapsedilmeyecek denli geniş bir anlam ifade eder. Öyle ki, hümanizma bazı ideler gibi ölümsüzdür. Çünkü insanın bütün tarihsel aşamalarda sabit kalan özünden, yaşama zorunluluğundan doğmaktadır. Dördüncü kavramsallaştırmada yer alan insanı ve insaniyi arama çabası ise eleştiri konusu olmuştur. Özdenoğlu, hümanist kültüre ait olan her çaba ve eserin mutlaka insaniyi aramak gibi bir kaygısının olmadığı görüşündedir. Bir Cézanne, bir Baudelaire, bir Fuzuli hümanist olmamakla beraber hepsi uluslararası değerlerdir. Bu açıdan Özdenoğlu'na göre hümanist sanatçı "... insani değerde eser veren değil, ilk hümanismanın havası ve ölçüleri içinde, yeni ve daha üstün yaratışlara varabilendi[r]."[86]

Özdenoğlu, hümanizmayı eski Yunan ve Latin kaynaklarına hapseden dar anlayışın karşısında olmakla birlikte, hümanizmayı Nurettin Artam gibi "Çin surlarından bir taş, Akropol'den bir sütun, Tacmahal'den bir kubbe" olarak tanımlayan sınırları çok geniş bir bakış açısına ise ölçülü yaklaşmıştır. Hemen bütün edebiyat ve düşünce tarihini kucaklayan ve kavramın özünü parçalayan bu yaklaşımı doğru bulmadığını ifade etmiştir. Yazara göre, hümanizma geri dünyayı ileri dünyaya bağlayan bir köprüdür. Belki her sanat hümanizmadan geçmiş değildir, ancak, geçenlerin diğerlerine oranla daha köklü oldukları kesindir.

Özdenoğlu, kavramın politik bir içerikte algılanması üzerine de görüşlerini sunar. Hümanizma bu içeriğiyle insaniyetçilik olarak

ifade edilmektedir. Özdenoğlu, hümanizmayı ideolojik dürtülerle insaniyetçilik olarak okuyan ve milliyetçilik karşıtlığı olarak gösterenlerin yüksek bir ideali kötüye kullandığı görüşündedir:

> ... Hümanizmayı insaniyetçilik karşılığı almak tamamen yanlıştır. Çünkü insaniyetçilik, insan cemiyetleri hakkında ileri bir tasavvurdur, büyük ve son derece kutsal bir idée, daha doğrusu bu güne dek gerçekleşmemiş bir idealdir... Hümanizmaya gelince: O, insan cemiyetleri hakkında ameli hiçbir şey düşünmeyen, belki yalnız fert olarak insanın moral cephesini ele alan bir fikirdir...[87]

Özdenoğlu hümanizmayı politik-ideolojik bir karakter olmaktan çok bir "ahlak" prensibi olarak yorumlamış, bunun insanlık için daha yararlı olacağını ifade etmiştir. Goethe'nin "İnsaniyet değişir, insan değişmez" sözünü temel alan Özdenoğlu, hümanizmayı kökeni itibarıyla tarih olmakla birlikte ruh ve amaç bakımından hâlâ yaşayan, insanın kendi özünden gelen fedakârlık, aşk, kin, merhamet, ihtiras vb. duygularının dışavurumu olarak her dönem var olan ve süregiden bir anlayış olarak yorumlamıştır. Kendisinin sonuçta katıldığı önemli bir tanım bulunmaktadır. O da Suut Kemal Yetkin tarafından *Varlık* anketine verilen cevaptaki tanımdır. Buna göre hümanizma, "... eski Yunan ve Lâtin kültürünün ölmez eserlerini ve bu eserlere hâkim olan ruhu, bütün zamanlar içinde, yeni yaratışları verimlendirecek şekilde canlandırarak değerlendirmek ve devam ettirmek hareketidir."[88]

Şinasi Özdenoğlu hümanizmayı anlamaya dönük çabasını hümanizmayı yaratmanın koşullarına değinerek de sürdürmüştür. Gerçek hümanizmanın bütün sanat aşamalarını bilinçle idrak etmiş, sağlam temelli bir edebiyat çevresinde kendini bulabileceği yönündeki görüşlere eleştiri getirmiştir. Özdenoğlu, sanat ve edebiyatta Batı'nın geçirdiği uzun ve çetin yolu geçirmenin, hümanizma alanına girmek açısından zorunlu olmadığı görüşündedir. Klasik, romantik, realist, idealist, sembolist ve modern akımlarda güçlü eserler vermenin önemli olduğunu, ancak hümanizmaya doğru yol alışta bu aşamaları geçirmemenin engel teşkil etmediğini ifade et-

miştir. Özdenoğlu'nun bizim klasiklerimiz konusunda da tavrı nettir. Ona göre bizim klasik edebiyatımız olan divan edebiyatı hümanist bir sanat değildir, tek yönlü bir edebiyattır. 1839'dan beri içine girdiğimiz Batı bizi ileri bir hümanizma arayışına doğru sürüklemiştir. Bu açıdan bütün insanlığın ortak değerlerinin ürettiği verimlere kayıtsız kalmak mümkün değildir. Hümanizmayı Türkiye'de yaratmak bir zaman, aşama meselesi değil, hümanizmanın "anlayış, benimseyiş ve gerçekleşmesi yolunda çalışmak meselesidir."[89]

Anlaşılacağı gibi Şinasi Özdenoğlu hümanizmanın kökü nereden gelirse gelsin bir emek, uğraş ve çaba yoluyla topluma yerleştirilebileceği inancındadır. O da hümanizmayı bir kültür aktarımı ve eğitim sorunu boyutunda ele almıştır ve eğitim yoluyla Türk toplumuna hümanist bir zihniyetin verilebileceği inancını taşımıştır.[90] Bununla birlikte 1943 yılının bu anketi edebiyat ve sanat adamlarının ulusal-evrensel edebiyat seçeneği, hümanizma kavramının algılanması ve ona ulaşma yöntemleri konusunda oydaşmadığını da ortaya koymaktadır.

Türkiye Solunun Gözüyle Hümanizma

"İnsaniyetçiler"

Hümanizmanın nasıl algılanması gerektiği benimsenen ideolojik yaklaşıma koşut olarak farklı seslerin ortaya çıkışına yol açtı. *Tercüme Mecmuası* devletin hümanist anlayışının sesi olarak, klasik hümanizma yanında sosyalist hümanizma örneklerini sunmak konusunda çekinceli davranmamıştı. Örneğin Aleksey Tolstoy'un *Edebiyat ve Sanat* dergisinde yayımlanan yazısından *Tercüme*'ye aktarılan çeviri klasik hümanizma ve sosyalist hümanizma arasındaki farkları ve Sovyetler'de hümanizmanın nasıl algılandığını ortaya koymaktaydı:

> "Puşkin, Lermontof, Gogol'dan sonra edebiyatımızın bir cereyanı tamamen sönmüş, diğeri ise halkla kaynaşarak toprağın içinde kaybolmuştur. Ne zaman tekrar meydana çıkacağını ancak Tanrı bilir. O günü

görenlere ne mutlu." (Leon Tolstoy) Tolstoy o günü göremedi. Çehof da bu dünyaya alaylı alaylı bakarak uzaklaşıp gitti. Büyük realist Rus edebiyatından artık yalnız Gorki kalmıştı. O, iki devir arasındadır; klâsik gelenekle yeni Rus edebiyatı arasında köprü vazifesini gören işte o olmuştur. Klâsik Rus realizması içine Gorki yeni ihtilâlci temayüller sokmuştur. Dünyayı olduğu gibi tasvir etmek, insanın, topluluğun kötü taraflarını göstermek kâfi değil, onlara karşı savaşmak da lâzımdır. Yeni Rus edebiyatının düsturu olan "savaşan hümanizma" işte bundan doğmuştur. Yaşadığımız bu günleri sanki önceden hissetmiş olan Gorki 1934'te şu sözleri söylemişti: "Büyük ve trajik bir devre giriyoruz. Bu trajik devreyi büyük Yunan tragedia şairleri gibi mükemmel şekillerle ifade etmesini öğrenmeliyiz." Gorki, sanatkârlarımızı, Rusya'da gelişen büyük sosyal ve ekonomik değişmelerin derin insani mânasını anlamaya davet etmiştir. Rusya'da yapılan yeni ve büyük tecrübenin derin mânasını anlatmak, insan bilgisine, insan anlayışına neler ilâve ettiğini tesbit etmek Rus edebiyatının gayesi olmuştur. Yeni cemiyeti kuran insanların, gösterdikleri vasıflar, onları harekete geçiren fikirler yeni edebiyatımızın konusu ve malzemesi olmuştur... Edebiyatımızın hümanizması klâsik hümanizmaya benzemez. Klâsik edebiyatımızda insanın ıstırabına, çektiklerine merhamet edilir. Edebiyatımızda yeni, daha mesut bir dünyanın kurulması için yapılan mücadele anlatılır. Klâsik edebiyat insanı psikolojik bir tahlilin konusu almıştır. Biz ise tarih içindeki insanla uğraşırız. Klâsik edebiyat, insanda ebedî olanı, değiştirmiyeni arar. Biz ise daha çok bir devrin insanını anlamaya çalışıyoruz. Bunun içindir ki klâsik edebiyatta hemen mevcut olmıyan tarihî roman bizde bu kadar inkişaf etmiştir... Bu harb, her harb gibi belki de onlardan fazla bize çok şeyler öğretecektir; bilhassa insan hakkında... Edebiyattan istenilen şey kahramanı değil, insanı anlatmaktır.[91]

Türkiye'de hümanizmanın edebiyat alanı dışında bir toplumsal öğreti biçiminde değerlendirilmesi sol dergi çevrelerinde gerçekleşmiştir. *Adımlar*, *Yurt ve Dünya* gibi dergi çevreleri edebiyat alanını oldukça meşgul eden bu tartışmaya daha derinden bakmak gereğini ifade edeceklerdir. Ancak bu dergilerin yayın faaliyetine başlamasından önce Behice Boran'ın *Yücel* dergisinde yayımlanan yazısı, hümanizmayı toplumsal ve ekonomik değişimlerle açıklamaya girişen önemli bir örnektir. Behice Boran yazısında tarihsel

toplum tiplerinin analizi yoluyla hümanizmanın sosyolojik olarak çözümlenmesinin zorunluluğuna dikkat çeker. Boran'a göre, hümanizma daha geniş bir kavram olan Rönesans'ın parçasıdır. Bu açıdan en dar anlamıyla Yunan ve Roma klasiklerinin öğrenilmesi gibi bir anlama otursa da ekonomik ve toplumsal dönüşümün bir uzantısı olarak belirmiş, salt edebiyat alanını ilgilendiren bir faaliyet olmamış, aksine toplumsal yapı değişiminin belirlediği bir zihniyet, felsefi görüş olarak ortaya çıkmıştır.[92] Hümanizma eğer salt Yunan ve Latin klasiklerinin öğrenilmesi olarak değerlendirilirse bu tanım hümanizmanın bir geriye dönüş olarak okunmasına yol açacaktır. Hümanizma gelişmiş bir toplumsal yapının, gerçekte devlet olgusunun var olduğu bir yapının zihniyetidir ve bu itibarla geriye dönüş değil, ilerleme olarak okunmalıdır. Eski Yunan ve Roma toplumları köy ekonomisini aşmış, işbölümü ve ticaretin var olduğu kasaba ekonomisine bağlı toplumlardır. Özellikle de Yunan siteleri, kasaba ekonomisinin gelişme gösterdiği site devletleri olmuştur. Buna karşılık ortaçağ feodalizmi, Yunan ve Roma dönemiyle kıyaslandığında, kendi içine kapalı yapısı ve egemen ekonomik değer toprağın mülkiyet hakkının niteliği bakımından geri bir aşamadır. Bu anlamda mülkiyet, ticaret ve işbölümünün niteliği bakımından feodalizmde devlet yoktur. Bu yapı aynı zamanda toplumsal ilişkiler biçimini de belirlemiş, şahsi sadakat, kan akrabalığı gibi ilkel tutunumlara bağlı ortaçağ anlayışını doğurmuştur. Oysaki eski Yunan site devletinde akılcı ve gayri şahsi ilişki bağları egemendir. Ekonomik yapı değişimi feodalizmden kapitalizme doğru evrilirken, 15. yüzyılda ticari etkinlik güdüleyici bir güç olmuş, eski Yunan'da olduğu gibi kasaba ekonomisinin yeniden doğuşuna yol açmıştır. Ortaçağa göre bu ileri model, ilişkilerinde de bireyci ve rasyonel ilişki ağının örülmesini sağladı. İşte hümanizma anlayışı içinde yer alan "insanın her şeyin ölçüsü" olduğu tutumu gerçekte bu toplumsal yapı organizasyonunun ürettiği bir sonuçtu.[93] Boran, eski Yunan ve Latin kültürüyle Rönesans zihniyetinin örtüşmesinin nedenini her ikisinin de kent ekonomisine dayanmış olmasına bağlar. Rönesans kültürünün kendi özgün eserlerini vermek yerine neden eskiyi izleyip, taklit etmek yolunu seçtiğine de yanıt aramış-

tır. Ona göre, ortaçağ zihniyetine karşı yeniçağ insanının kendine meşru bir otorite bulmak zorunluluğu, bu öykünmeyi doğurmuştur. Pozitif bilimin henüz gelişmediği bir dönemde otoritenin gelenekte aranması ve eski Yunan klasik eserlerinin izlenmesi doğaldı. Sonuç olarak Boran, Türkiye açısından hümanizma zihniyetinin benimsenmesinde karşılaşılan temel sorunsalları sıralamıştı. Hümanizma bugün bizde algılandığı üzere salt okullarda Yunanca ve Latince öğretmek ve klasikleri bilmekle sınırlı olamazdı ve bir zihniyet olarak kabul edilmeliydi. Hümanizma, Batı kültürünün köklerini öğrenmek ve öğretmek de değildi. Bu dünya görüşünün toplum yaşamında bir fonksiyon üstlenmesi gerekiyordu. Boran, bu tartışmayı o günün koşulları gereği Türkiye toplumunun yapısının hümanist zihniyete uygun olup olmadığı sorusuyla bitirecektir.[94] Onun 1940 yılında bu soruyla bıraktığı tartışma 1943 baharında *Adımlar* dergisinde yeniden gündeme gelmiş ve Boran, Ankara Üniversitesi'nin bir doçenti olarak sorduğu bu soruya yanıt vermeye çalışmıştır.

Adımlar ve *Yurt ve Dünya* Dergilerinde Hümanizma Algısı - *Adımlar*'ın Hümanizma Anketi ve Milli Hümanizma Tezi Üzerine Eleştiriler

1943 yılının Mayıs ayından başlayarak *Adımlar* dergisinde ülkenin düşünce, sanat ve edebiyat alanında en çok tartışılan kavramı olan hümanizma üzerine bir anket gerçekleşmiştir. Bu ankette kültür ve düşünce adamlarına hümanizmanın anlamı ve o gün için düşünce hayatında nasıl bir konum alması gerektiği sorulmuştur. Ankete yanıt verenler arasında Maarif Vekilliği Talim ve Terbiye üyesi Yunus Kâzım Köni, Ziya Oykut, Nurullah Ataç gibi dönemin ünlü edebiyat, eğitim ve sanat adamları yer almıştır. Bu anket sonucunda ulaşılan sonuçlar derginin görüşleri bağlamında değerlendirilmiş, bu değerlendirme özellikle de *Yücel* dergisinin hümanizma anlayışının eleştirisi üzerinden gerçekleşmiştir.

Ankete yanıt verenlerden Yunus Kâzım Köni'nin hümanizma kavramına bakışı kavramı salt bir eğitim ideali olarak tanımladığı-

m göstermektedir. Köni daha önce de *Varlık* anketine verdiği yanıtlarda olduğu üzere, hümanizmayı insanlık ideali kavramından çok 19. yüzyıldan beri süregelen eğitim ideali anlamında kullanmıştır. Bu bağlamda Türkiye için hümanizmanın anlamı, uygarlık alanındaki eserleri eğitim aracılığıyla işlevsel kılmak olmalıdır. Köni aynı zamanda, ulusçuluğa aykırı görmediğini söylediği hümanizmanın modern kültür ve dillerle ilişkiye geçilmesiyle etkinlik kazanabileceği inancındadır. Salt ölü dillerin değil, aynı zamanda canlı dillere ait ürünlerin de önemsenmesi hümanizmanın işlerliği açısından gereklidir. Köni'ye göre, hümanizma antik kültürlerin örnek alınması gibi dar bir anlamda ele alınamaz ve alınmamalıdır:

> ... Ümanizma ise insanlığın kültür, uygarlık alanlarında meydana getirdiği eserleri eğitimin vasıtası kılmak cereyanıdır. Ümanite ve Ümanizm arasında bir bağlılık varsa da bir eğitim ideali olan ümanizmin millet realitesine ve milliyetçilik ilkesine aykırı bir anlamı yoktur. Hattâ diyebilirim ki okulculukta, öğretim ve eğitim de ümanizm millet düşüncesinin şuur kazanmasına doğrudan doğruya ilgili olan tarih araştırmalarının hız aldığı asırda milliyetçilikle birlikte gelişmişlerdir. Ümanizmaya zıd ve bunu eskimiş saydıran anlayışlar bilhassa müsbet bilimlerden ve yaşıyan dillerin edebiyatının klâsik değer kazanmasından kuvvet alıyor. Birinci cihan harbine kadar hemen bütün Avrupa okulları ümanist bir kuruluştaydı. Bu okullarda Yunanca ve Lâtince, öğretimin bel kemiğini teşkil ediyordu... Bizim, yani yirminci asır ortalarında yaşıyan biz Türklerin, bir eğitim ideali olan ümanizmden anladığımız, Yunan ve Lâtin diline ve klâsiklerine mutlak tâbiliğimiz olmayıp bu mükemmelliğe ermiş canlı dilleri ve insanı anlatan, insanı forme eden mahsulleri de benimsemek olmalıdır. Çünkü kendi klâsiklerimiz yanında bu örnekleri de bilmek iledir ki dilimizi millet dili ve kültürümüzü insanlık kültürü seviyesine çıkaracağız...[95]

Bu sözleriyle Köni, ulusallık-evrensellik tartışmasında ileri bir adım atıyor ve evrensel bir insanlık kültürünün gerekliliğini savunuyordu.

Nurullah Ataç da *Adımlar* dergisinin anketinde katılanlar arasındadır. Öncelikle hümanizma kelimesi üzerine çekincelerini su-

narak söze başlar ve diline ait olmayan bu kelimeyi kullanmanın kendisine oldukça ağır geldiğini söyler. Ulusçu olduklarını devamlı yineledikleri halde Avrupa dillerinden öğrendiklerini kendi öz mallarıymış gibi kullananları acınacak zavallılar olarak tanımlayan Ataç, ne yazık ki hümanizma yerine konulacak bir kelime bulunmadığı için kelimeyi kullandığını, ancak bu kelimenin Türkler için yabani bir terim olduğunun da kabul edilmesini ister.[96] Uzun yıllar İstanbul'daki liselerde edebiyat, sanat dersleri veren ve Fransızca okutmanı olarak Gazi Eğitim Enstitüsü'nde çalışan Ataç, 1940 yılında okutmanlıktan ayrılarak Basın Yayın Umum Müdürlüğü'nde yayın şefi olarak çalışmış, ardından Cumhurbaşkanlığı çevirmenliğinde bulunmuş ve bu görevinden 1952 yılında emekli olmuştur. 1943 yılında Türkçenin özdeşliğini savunan ve hümanizma terimini kullanırken çektiği rahatsızlığı ifade eden Ataç'ın ölümüne kadar dilde sadeleşmeyi bir ideolojik misyon üstlenircesine savunduğu görülecektir. Ataç'ın *Ulus* gazetesinde 1950'li yıllardaki yazıları bu anlayışının başlangıçta olduğu gibi devam ettiğini göstermektedir. Ataç'a göre dil bir uygarlık olayı olup, bir ulus uygarlığını değiştirdiği takdirde dilini de değiştirmelidir. Dilin kendi kendine gelişmesi ve kendiliğinden temizlenmesi mümkün olmadığından dile müdahale kaçınılmazdır.[97] Özellikle de 1952 yılında Anayasa dilinin değiştirilmesi sürecinde yaşanan tartışmalarda dil konusundaki tutumunu net olarak ortaya koyan Ataç,[98] aynı zamanda Türkçe yazmak konusunda kendi güçsüzlüğünü de dile getirmekten çekinmemiştir:

> Gene hep öztürkçe mi yazmak istiyorum? İstiyorum olmuyor, türlü engeller var. Bu engellerin en büyüğü, en açmazı benim yetersizliğim, benim güçsüzlüğüm. Uğraşıyorum. Ne denli uğraşsam başaramıyorum, beceremiyorum. Benim öztürkçe yazmağa özenmemin belki öztürkçeye, benim savunmak istediğim işe kötülüğü oluyor. Ben başaramadığım beceremediğim için bunun bir çıkar yol olmadığı sanısı uyanıyor. Hayır, suç öztürkçede değil, bende. Ben iyi bir yazar, vergili bir yazar olmadığım için beğenilecek, sevilecek yeni kelimeler kuramıyorum...[99]

Ataç, hümanizma için ise şöyle bir tanım sunar: Hümanizma "insanı kendi toplumunun, kendi zamanının dışında düşünmeye alıştırmaktır." Yalnız kendi çevresine, zamanına kendini hapseden ve büzülen insan içinde bulunduğu zamanın ve toplumun esiridir. Gerçekte anlamak, kavramak ancak karşılaştırmayla mümkündür. Bu açıdan özellikle de eski diller ve o dillerle yazılmış eserler gerek tarih olduklarından, gerekse yabancılıkları sayesinde toplumlar için kendilerinden umulan faydayı doğurabilir, insanın zaman ve mekân dışında düşünmesini sağlayabilir. Ataç bu bakış açısıyla hümanizmayı; tarihsel ortamda öncelikle insan ve topluma sunulmuş, insanı ve toplumu kuşatmış tek yönlü düzenlerden, anlayış ve algılardan kurtuluş ve bir tür özgürleşme olarak algıladığını ifade eder.[100]

Ataç öylesine Batıcı bir kavrayış içindedir ki kendi deyimiyle "devrim softalığı" dediği şeyle kastettiği pür bir Batılılaşmadır. 1953 yılındaki *Günce*'sinde bu tavır çok net olarak görülecektir:

> Devrimci miyiz? Gerçekten devrimci miyiz? Kapatacağız geçmişi. Yeni benliği edininceye kadar olsun, eski divanları okumayacak, eski musikiyi çalıp dinlemeyeceğiz. Gün gelir, yeni benliğimiz kurulur, gelişir, yerleşir, Fuzuli'yi, Baki'yi bir İngiliz'in, bir Alaman'ın okuduğu gibi, yani duygularımızla değil, düşüncelerimizle okur, beğeniriz, o gün gene bakabiliriz geçmişe. O arkadaş bana: "Sen devrim softası oluyorsun" dedi. Ah! Gerçekten doğru olsa dediği! Bize bugün devrim softaları, yobaz devrimciler gerekir, devrime karşı en küçük aykırılığı suç sayacak, devrim ilkeleri üzerinde pazarlığa girmeyecek kişiler. Ben onlardan olmak isterdim. Ne yapayım ki yaradılışımda bir inansızlık, bir şüphecilik vardır. Biliyorum suçumu, biliyorum da kendimi savunmağa, örnek göstermeye kalkmıyorum...[101]

Ataç'ın hümanizması, Nusret Hızır'ın da ifade ettiği üzere tümüyle akılcı bir anlayış üzerine kurulu olmuştur. Nusret Hızır, Ataç'ın ölümünün 10. yılı için düzenlenen *Anış*'ta 1929 yılında onun Fransız Meclisi'ndeki klasik eğitimin geleceğine ilişkin tartışmaları izlediğini ve bu tartışmalarda klasik dillerden yana olanlar yanında saf tuttuğunu aktarmaktadır. Hızır'a göre daha 1929

yılında açık bir tercih olarak beliren klasik dil terbiyesi isteği, edebiyatın gelişmesi kaygısının dışında bir nedenden de kaynaklanmaktadır. O da Ataç için, klasik dillerde aklın kullanımının ve gelişiminin izlenmiş olmasıdır.[102] Klasik dillere aklın egemenliği açısından yaslanış, Ataç'ın edebiyat dünyasında etkin oluşundan başlayarak devam eder. Öyle ki Ataç'a göre klasik diller aynı zamanda "insanı insan edebilecek" diller olarak tanımlanmıştır:

> ... yalnız dilleri bakımından değil, Homeros'un, Vergilius'un dilleri Fuzuli'nin, Nef'inin dilinden eskidir. Ama o şairlerin görüşleri yaşıyor, düşünceleri tazeliği yitirmemiş. Onları okurken insan oğluna bir yakınlık duyuyoruz. Fuzuli'nin, Nef'inin şiirleri ise öyle değil, onlarda sadece bir ustalık, bir hüner gösterme dileği var. Okuduk, ezberledik mi, bize bir şey katmıyor onlar. Daha doğrusu, onların bize bir şey katabileceklerini, insanı gerçekten insan edebileceklerini ancak Batı edebiyatı ile uğraştıktan sonra, Batı âleminin şiir ve güzellik anlayışını az çok kavradıktan sonra sezebiliyoruz. Kendi kendine yeter bir edebiyat değildir bizim divan şiirimiz. Bunun için kapatmalıyız onu, Fuzuli'yi de, Baki'yi de, Neşiti ile Nazim'i de unutmalıyız...[103]

Adımlar dergisinin hümanizma anketine katılanlar arasında Ankara Üniversitesi filoloji profesörü Profesör George Rohde ile Felsefe Enstitüsü Müdürü Dr. O. Lacombe da bulunmaktadır. Lacombe, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde 1936 yılında kurulan "Felsefe Enstitüsü"nde Bilim Tarihi araştırmalarının yapılmasını sağlayan hocalardandır. 1939 yılında Sorbonne Üniversitesi'nden Türkiye'ye gelmiş ve 1939-1942 yılları arasında Felsefe Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapmıştır. Lacombe 1942 yılında Lübnan'a gitmiş, 1945 yılında ise Kalküta'da Fransız Dışişleri Bakanlığı'nın kültür danışmanı olarak görev üstlenmiştir.[104] Türkiye'de görevli bulunduğu sıralarda *Adımlar* dergisinin anketine katılmış, hümanizma üzerine görüşlerini aktarmıştır. Söyleşisinde hümanizmanın üç karakteri olduğunun altını çizmiştir. Birincisi; ne türden hümanizma olarak tanımlanırsa tanımlansın, hümanizmanın insanlık haline bir gerçeklik, kendine özgü bir de-

ğer kattığıdır. İkincisi; hümanizmanın yalnız insanlığın değil, insan olarak bireyin de değerini tanıyan bir içeriğe sahip olduğudur. Üçüncüsü ise akılcılıktır ki, hümanizma; akıl üstü ve ötesi anlayış ve düzenlerle bağdaşması olanaklı olmayan bir anlayışı ifade etmektedir. Lacombe modern hümanizmanın nasıl kurulacağı yönündeki soruya da yanıt vermeye çalışmış, hümanizmanın salt bir eğitim faaliyeti olarak sınırlandırılmasına karşı çıkarken, klasik kültürün başka ana kültürler yerine konumlandırılmasına da çekinceli yaklaşmıştır. Ona göre gerçek hümanizma yerel kültüre gereken değeri vermekle birlikte, bütün kültür değerleri ile kaynaklarını zenginlikleri ve gerçeklikleri oranında kullanan ve bunları ileri götüren bir kavrayış olarak okunmalıdır.[105]

Ankete yanıt verenlerden biri de klasik filoloji hocası George Rohde'dir. Rohde'ye göre hümanizmanın biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi, hümanistler dönemine işaret eden, eğitimin ve yükseköğretimin merkezine Yunan ve Latin edebiyatını ve düşüncesini koymak isteyen eğilimdir. İkincisi ise ona göre "sırf insani" olarak ifadelendirilen bir zihniyeti çağrıştırmaktadır ki bu anlamıyla hümanizma eski çağ bilginleriyle olan ilgisini yitirmiştir. Rohde, birinci görüşü benimsediğini açıklar. Ona göre hümanist anlayışın en temel değeri, bireyin günün değişen modasına uymaktan vazgeçmesini sağlamasıdır. Hümanizma, eğitimin bir amaç için değil, "başlı başına değer" olarak algılandığı bir anlayış olarak yorumlanmalıdır. Bu anlamda eğitim günün politik dönüşümlerine koşut olarak istenildiği gibi, arzulanan amaç için kullanılamaz. Rohde hümanizmanın ana gövdesini oluşturan eğitimin gerçek bilginin değerini kavramaya yarayacak bir birikim olduğunun kabul edilmesini ister.[106]

Gerek Lacombe, gerekse Rohde'nin düşünceleri hümanizmanın klasik-bireyci niteliği üzerine temellenir. Ancak ankete yanıt verenler arasında başka ölçütlerle kavramı değerlendirenler de vardır. Örneğin Ziya Oykut hümanizma anlayışının dönemi için yarattığı en büyük tartışmanın "milliyetçi hümanizma" ve "halkçı hümanizma" karşıtlığı olduğuna ilgi çeker. Gerçekte dönem tartışmalarının nirengi noktası bazen açık, bazen üstü kapalı olarak ulusçu

tezler ile evrensel değerler arasındaki tercihte düğümlenmektedir. Oykut, işte bu nirengi nokta üzerine eğilir. Ona göre bu tartışma, hümanizmayı toplumsal sınıf ilişkileriyle değerlendirmeden son bulmayacak, aynı zamanda bilimsel de olmayacaktır. Oykut'a göre hümanizma kesin olarak toplumsal sınıf ilişkilerinin ürettiği bir anlayıştır. İlk olarak antik Yunan'da deniz ticaretinin genişlediği, büyük girişimcilerin üretimi elinde topladığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu yaygın ticaret, köleci sistemin sınıfları kesin çizgilerle birbirinden ayırıcı zihniyetine karşı bir kardeşlik anlayışının doğuşunu sağlamıştır. Nitekim Epikür, Zenon, Perikles "her şeyin ölçüsü insandır" diyerek geniş bir insancılık felsefesi geliştirmişlerdi. Ancak, Yunan ve Roma mirasının insanların eşitliği iddiasına karşılık, ortaçağın feodal ilişkileri, kan temizliği ve asalet üzerine kurulu yapısıyla asil ve aşağı tabakalaşması yaratmış ve bu kilisenin görkemli terörüyle desteklenmiştir. 14. ve 16. yüzyıllar arasında İtalya'da güçlü bir ekonomik yükselişin başlaması, kapitalist üretim ilişkisinin ilerlemesi feodal sisteme ve kiliseye karşı devrimci bir mücadelenin yaratılmasını sağlayarak, ortaçağın kast sisteminin yerine bütün insanlar için bireysel özgürlük ve eşitlik ilkesini koşullayan ve insana, insanın düşüncesine inanan bir düşünce dünyasının oluşmasına yol açacaktır. Ancak bu insancılık anlayışı ticaret sermayesinin istediği "burjuva hümanizması"dır ve Oykut'a göre, dönemi için de bu hümanizma anlayışı egemenliğini sürdürmektedir. Ancak burjuva hümanizması, ortaçağ aristokrasisine karşı burjuva çıkarının gerçekleşmesinin ardından muhafazakâr bir hal almış, burjuvazi, salt kendi sınıfsal çıkarını kollayan egemen bir grup olarak kalmıştır. Bu açıdan Oykut'a göre bugün de geçerli olan burjuva hümanizması sorgulanmalı, yerini "halkçı hümanizma" olarak tanımlanan anlayışa bırakmalıdır:

> ... Bu zaruretler çerçevesi içinde, inkılâpçı ve hamleci olan burjuvazi, kendi sınıf menfaatlerini tam olarak tatmin edecek ve emniyet altına alacağı, içtimaî, iktisadî ve siyasî imkanları temin ettikten sonra, yavaş yavaş inkılâba yüz çevirdi, muhafazakâr bir zümre oldu; ilmî inkişafı, tefekkür hürriyetini tahdit eden bir zihniyete büründü... Bütün insanlar

> için şahsî serbestlik isteyen, asalet farkı tanımıyan, insan'a ve insan'ın fikirleri'ne inanan, hürmet eden hümanizma bu geniş insan inancından vazgeçerek, bunu idareci-istihsal vasıtalarına "hakim zümrenin insanı" mânasında daraltmış, ancak ve hakim insana inanır bir vaziyete düşmüştür... Hakikaten bu inhisarcı hümanizma, zamanımız için kifayetsizleşmiştir. Ve yalnız küçük bir insan zümresinin maksat ve isteklerine tercüman oldukça da kifayetsiz kalacaktır. Bugün, insana lâyık olduğu değeri veren, ırk ve zümre farkı göstermeksizin insanlığı tazyik ve soygundan kurtaran şahsiyetleri öldürüp fertleri köleleştiren münasebetleri tasfiye edecek olan ve bu suretle halk kitlelerinin menfaatine tam uygun olan bir "Halkçı Hümanizma" ihtiyacını dünya daha ziyade hissetmektedir.[107]

Ziya Oykut bu görüşleriyle Behice Boran'ın 1940 yılındaki sosyolojik hümanizma çözümlemesini yeniden gündeme taşımış, hümanizmanın sınıfsal karakteri üzerinde durmuş ve insana, insan onuruna yakışan halkçı bir hümanizmaya ihtiyaç bulunduğuna ilgi çekmiştir.

Ziya Oykut'un yazısının yayımlandığı sayıda Behice Boran'ın da bir yazısı bulunmaktadır. *Adımlar* dergisi doğrudan doğruya Boran'la anket yapmamış ancak onun hümanizma üzerine bir makalesini yayımlamıştır. Boran, 1940 yılında sorduğu, hümanizmanın Türkiye toplumunun yapısına uygun olup olmadığına ilişkin sorusuna 1943 yılında "Hümanizmanın Sosyal Şartları" başlıklı makalesiyle yanıt vermiştir. Oykut'un dile getirdiği üzere, Boran da, burjuva dünyasının devrimciliğinin izlendiği alanlardan birinin sanat-edebiyat olduğunu ve bu ilerici aşamanın Rönesans ve hümanizmayla gün yüzüne çıktığına değinecektir. Hümanizmanın ilk olarak 14. yüzyılda İtalyan Floransa'sında görülmesinin nedenlerini irdeleyen Boran, 14. ve 15. yüzyıllarda bu bölgede ekonomik gelişmeye dayalı olarak Medici, Sauli, Strozzi gibi Avrupa feodallerinin hazinelerini besleyen banker ailelerin bulunduğunu belirtir. İtalyan kentlerinden Floransa'da bir kısmı İngiltere, bir kısmı İspanya'dan alınan yünlerle dokunan oldukça geniş bir dokuma sanayii bulunmaktadır. İşte kapitalist ilişkiler ve işletmelerin ilk olarak bu bölgelerde etkinlik göstermesi Floransa'nın hümanizma-

nın beşiği olmasının en önemli nedenidir. Boran'a göre, ortaçağın feodal üretim biçiminin yıkılmasına koşut olarak onun ideolojik üstyapısının yıkılması da olağandı. Çünkü bütün dünya nimetlerinden feragat etmeyi ideolojik bir ilke sayan ortaçağ skolastiğinin yeni ekonominin biçimlediği ihtiyaçlara yanıt vermesi olanaksızdı. Gözlerin eski Yunan ve Roma'ya çevrilmesinin nedeni ise onların kurduğu demokraside zengin fakir herkesin eşit vatandaşlar olduğunu söyleyen Perikles'in, Sokrat'ın, Platon'un varlığıydı. Antik dönemin bu değerleri burjuvazinin varlığını meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu kaynaklar olacaktı. Boran, aristokrasi karşısında elde ettiği ekonomik gücü siyasal güce dönüştürmek isteyen burjuvazinin kiliseye ve feodaliteye karşı mücadelesinde "kadim cemiyet"in kültürünün hazır bir silah olduğunu belirtmektedir. Böylelikle bu yeni akımın temsilcileri temel olarak insanı ele almışlar ve ortaçağda duraksamış olan insana ait eylem ve düşünceler yeniden canlandırılmıştır. Ama bu canlanma doğrudan doğruya bireyci bir anlayışla gelişecektir. Boran, tüm bireyciliğine karşın hümanist anlayışın dönemi için ilerici olduğuna dikkat çeker. Örneğin Petrarca'nın asalet hiyerarşisi karşısında insan yeteneklerini yeğleyen görüşlerini kendi döneminin burjuva bireyciliğinden farklı ve dönemine göre ilerici bulur.[108] Boran'a göre, hümanistler başlangıçtaki bu sosyolojik ve ideolojik olumluluğa karşın feodal düzene karşı mücadele edememişlerdir. Bunun nedeni 16. yüzyılda büyük coğrafi keşifler sonucu ticari etkinliğin İspanya'ya geçmesi ve İtalyan ekonomisinin buhran içine girmesidir. Bu bunalım sonucu hümanistlerin çoğu siyasal etkinliğin yerine filoloji, sanat ve tarihle uğraşmakla yetineceklerdir. Her ne kadar bu dönem hümanistleri halkın yaratılış yeteneklerini bir kaynak olarak görmüşlerse de çoğunluğu ticaret burjuvazisi arasında kendilerine dayanaklar bulmuştur. Bu yüzdendir ki hümanizma antik kültürden beslenmekten başka bir açılım yaratamamıştır. Boran'a göre, halkın doğuştan yeteneklerini temel almak gerçekte kültürün halkçı karakterini ortaya çıkarmaktı. Ancak bu konuda oldukça çekingen davranılmıştı. Hümanizmanın antik kültürle ilişkilenmesi doğrudan Latinceyi ve Yunancayı bilmeyi gerektiriyordu ki

bu da hümanistlerin halkın yanında konumlanmasını zorluyordu. Bu durum hümanistlerin bu alanla akademilerde ilgilenmelerine ve halka yabancılaşmalarına yol açmıştı.[109] Boran, hümanizmanın ileriki dönemlerde demokratik hümanizma olarak adlandırıldığı biçimiyle yeniden ortaya çıktığını ve feodalizme karşı bir yandan da halkın çıkarlarını temsil ettiğini söyleyecektir. Ne ki bu burjuva hümanizması kendi sınıfının kurtuluşunu elde ettikten sonra, ürettiği yeni kuruluşun korunmasına çalışmış ve kendi sınıfsal çıkarlarını kurmak isteyen geniş halk kitlelerine karşı düşmanca bir cephe almıştır. Bu açıdan Boran, kendi döneminde hümanizmanın, gelenek tekrarcılığından kurtarılmasını, değerlerini kaybetmiş eski dönemlerin çevresinden çıkarılarak, insanlığın çektiği acılar karşısında duyarlı bir anlayışa dönüşmesini arzulamıştır.[110]

Adımlar dergisi hümanizma anketi ardından kendi hümanizma anlayışını sekizinci sayısında ayrıntıyla ortaya koyar. Dergide hümanizma derinlemesine tartışılır. Dergi çevresinin ortak görüşü Muzaffer Ş. Başoğlu tarafından ifade edilecektir. Başoğlu, o gün için Batı'da varlığını sürdüren ve "neo-hümanizma" olarak adlandırılan akım örnekliğinde derginin görüşlerini sunmayı yeğler. Bu akım, kültürün ve insanın gelişiminin yalnız geçmişte, eski Yunan'da, Roma'da ve Rönesans'ta bulunduğuna inanan insanlar tarafından oluşturulmuştur. Başoğlu'nun "mazi düşkünleri" olarak tanımladığı bu akıma mensup insanların bir bölümü dönemin endüstri uygarlığını reddederek, endüstri toplumunun insan ruhunu bozduğunu bile dile getirebilmişlerdir. Başoğlu, öncelikle bu türden zararlı bir mazi düşkünlüğünün yanlışlığını ifade eder. Mazi hayranlığı insanları, yaşanılan dönemin hayat ve kültür sorunlarından bilinçli biçimde uzaklaştırmaktadır. Bu açıdan Batı'dan gelen ve çeşitli kalıplarla bize sunulan düşünceleri geride bırakarak, hümanizmayı insan toplumunun ileri temposuna uygun olarak tanımlamanın zorunluluğuna dikkat çeker.[111] *Adımlar*'ın bu yöndeki işlevini de şöyle açıklar:

> *Adımlar*'ın bu sayısı... Bugünün hayat ve kültür imkânlarına gözlerimizi kapayan, kapadığı için mazi düşkünlüğü, mazi hasreti olarak tecelli

eden ve memleketimize garbin geri muhitlerinden getirilen "hümanizma" fikirlerinin sakatlığını, ölü kalıp haline gelmişliğini ortaya koymak için çıkıyor. Çünkü biz milletimizin hakikî refah ve kültür gelişmesinin imkânlarını, garptan dahi gelse, her türlü kalıp haline gelmiş mefhumları artık büsbütün geride bırakmamızda, mürteci otarşi fikirlerinden büsbütün kurtulmamızda, insan topluluğunun bir parçası olarak, onun ileri temposuna ayak uydurmamızda buluyoruz.[112]

Başoğlu, Temmuz 1943'te "Garp Hayranlığı ve Kültür Otarşisi" başlıklı yazısında bu bağlamdaki düşüncelerini kendi adına ortaya koymuştur. Tanzimat'tan beri süregelen Batı hayranlığını eleştirdiği yazısında, aynı zamanda ondan da tehlikeli olan ve kendisinin "Garp hayranları münekkitleri" adını verdiği eğilimi eleştirmiştir. Çin Seddi örneğinde olduğu gibi toplumu ve onun kültürünü hareketsizliğe iten, gelişmeye kapalı bu eğilimin bir kültür otarşisi yaratacağına değinen Başoğlu, günün ileri uygarlığı ve yüksek kültürleriyle ilişkiye girmenin bir zorunluluk olduğunu belirtecektir.[113] Muzaffer Şerif'in bu yönsemesi gerçekte Ocak 1939 yılında yayımlanmaya başlayan *Oluş* dergisinde yazdığı yazılarından da izlenmektedir. Dergide Batı kavramı üzerine yazılar yazmıştır. Bunlardan biri Bernard Shaw'un *Allah'ı Ararken Zenci Kızın Başından Geçen Maceralar* adlı tiyatro eseri üzerine yazdığı yazısıdır. Radyosunda Beethoven ile alaturka eserlerin yan yana bulunduğu Doğu ile Batı arasında sıkışıp kalan ülkenin yamalı bohçaya benzeyen yapısı sorgulanmıştır.[114] Şark softalığı gibi "Garp softalığının" zararlarının anlatıldığı 25 Haziran 1939 tarihli "Garptan Gelen Softalık" yazısında ise Batı kavramının içeriği ortaya konulmaktadır:

Memlekette şark softalığı kat'i darbelerle yıkılırken, sanıyorduk ki, softalıktan büsbütün kurtuluyoruz. Aydınlığa, açık havaya çıkıyoruz. Bizim için aydınlığa, güne, güneşe çıkmak garplılaşmak diye hülâsa edilirdi. Garbın da softalığı olabileceği hatırımıza gelmezdi... Softalık; devrini yaşamış, camidleşmiş [donmuş], taş kesilmiş şekillere, kıymetlere karşı duyulan kör hayrınlıktır. Garp softalığı cevher itibariyle şark softalığından farksızdır. Garp son şeklini almış bir heykel gibi olmuş bitmiş bir eser değildir. Olan ve her oluştan sonra da rahata kavuşmıyan, yeni oluşlara doğru yol

> alan bir insanlık hareketidir... Garbin her sahadaki insanlık hareketinin hayranlığı içinde erimemek için her şeyden evvel bilmeliyiz ki bu hareket durulmuş, berraklaşmış bir halde değildir. Onun içinde müstehase [fosil] haline gelmiş, taş kesilmiş muhteva da vardır. Bunlara yakalanmak bizi garp softalığına götürür. Meselâ bugün garpte kemâli yalnız Yunanda arıyanlar, ondan öteye gidemeyenler vardır, yahut orta çağın Hıristiyan düzenine meclûp [kapılmış] olanlar ona dönmek istiyenler vardır... Garpte ilme inanmıyanlar, türlü cinsten mistikliğe tutulanlar vardır... Biz garbin başka medeniyetlerden de mühim bir surette müteessir olan büyük insanlık hareketine, bu hareketi canlariyle, kanlariyle yaşamış olanlara hayranız. Fakat bu hayranlık bize her kıymeti zamanı ve mekânı içinde tartmayı unutturmaz... Biz bir insan kıymeti temsil eden Sokrat'a, zamanında insan düşüncesini zorlayan Aristo'ya, fiziki kurarken zamanın softalarından eza gören Galile'ye... hayranız. Garbin insanlık hareketinin büyük eserlerinden biri olan bizim İstiklâl Harbinde olduğu gibi insanın insan tarafından esir edilmemesi için çalışanlara hayranız. Bizim de istediğimiz gibi hayatlarını sınıfsız ve imtiyazsız milletler yaratmağa vakfetmiş olanlara hayranız. Garbi statik olmıyan ileriye doğru atılmış bir insanlık hareketi olarak anlamıyanlar, onu yalnız bir noktasından ve yalnız bir ânından yakalıyanlar bizi garp softalığına götürürler.[115]

Muzaffer Şerif Batı analizlerinde, Batı'yı her dönem gelişen ve ilerleyen bir insanlık hareketi olarak yorumlamanın gerekliliğini dile getirirken, ancak körü körüne Batı'ya öykünmeyi de yoğun biçimde eleştirmiştir.

Adımlar'ın hümanizmayı derinlemesine masaya yatırdığı sekizinci sayısında, hümanizma tartışmalarını sistemli olarak gündeme getiren *Yücel* dergisinin tezlerine yanıt verilmiştir. Yücelcilerin "hümanizma aracılığı ile kendimizi bulmak" şeklinde ifade ettiği anlayışın iki noktada temellendiği görülmüştü. *Adımlar* dergi çevresine göre bunlardan biri "arayıcılık", diğeri ise "kendini bulmak" zihniyetiydi. Yücelciler, arayıcılık konusunu; olayların, değerlerin bütün dogmalardan arındırılmış, akla güvenen, nesnel yöntemlerle ele alınması biçiminde ifade etmişlerdi. İşte bu tanım, *Adımlar* dergisi açısından ana eleştiri noktalarından biriydi. *Adımlar* dergi çevresi akılcı ve objektif bir yolla gerçekleri arama

siyasetinin aslında bilimin tanımı olduğuna dikkat çekerek, onu hümanizmanın sınırları içinde daraltmanın yanlış olduğunu dile getiriyordu. Hümanizma akla dayalı yöntemlere ilk olarak itibar eden bir akım olabilirdi ve bu durum ona tarihi bir değer de sağlayabilirdi. Ancak, ardından gelen bilimsel yöntem ve araştırmaların sürekliliği ve bu dünyaya özgülüğü, akılcılığın salt hümanizma boyutuna hapsedilemeyeceğinin göstergesiydi.[116]

Bilindiği üzere *Yücel* dergisinin "hümanizma aracılığıyla kendimizi bulmak" biçiminde ifade ettiği yaklaşımı birçok aydının eleştirisini almıştı. *Adımlar* dergi çevresi de Yücelcileri bu bağlamda eleştirmeye devam etmiştir. *Yücel*'in bir yandan arayış kavramıyla akılcılığı ön plana çıkarırken, bir yandan da kendini bulmak anlayışıyla metafizik bir eğilime girdiği düşünülmekteydi:

> ... Aramanın hedefi ve sonucu ne olduğu hususunda Yücelciler pek vazıh değildirler. Bir, "hümanist" zihniyetle "içtimaî, siyasî v.s. müesseseleri" araştırmak, "insanın nefesinde ve benzerleri ile olan münasebetlerinde tetkikini yapmaktır; bir de, asla, köke, insan'a gitmek"tir. İyi ama, bu "asıl", bu "kök", bu büyük harflerle yazılan "İnsan" nedir? Sosyal, siyasî v.s. müesseselerin araştırılması güzel; ama bunun sonunda biz "kendimizi asıl, kök olan bir şeyi (neyi?) bulacakmışız. Bir taraftan aklî ve objektif metodu müdafaa ediyorlar, diğer yoldan ayrılıyor; ne olduğu bilinmeyen, tarif edilmiyen bir "cevher", metafizik bir varlık arkasından koşmıya başlıyorlar...[117]

Adımlar dergisi, *Yücel* dergisine yöneltmiş olduğu bu türden eleştirilerini Yavuz Abadan'ın "Milli Hümanizma" anlayışı bağlamında daha da derinleştirmiştir. Gerçekte sol dergi çevrelerinden bu yöndeki ilk eleştiri *Yurt ve Dünya*'da yankı bulmuş, dergi Temmuz 1943'teki sayısında, Yavuz Abadan'ın milli hümanizma tezini "yeni bir terkip" tanımlamasıyla eleştirmiştir.[118] Ancak *Adımlar* dergisinde milli hümanizma eleştirisi üzerine yoğunlaşılmış, Abadan'ın, milli hümanizma anlayışıyla Yücelcilerden daha ileri giderek, irrasyonel ve metafizik öğelerin egemen olduğu bir hümanizma kurguladığı öne sürülmüştür. Abadan'ın, "Hümaniz-

ma insanlığın kendini yeniden buluşu, kendi varlığında aslî cevhere dönüşü manasını ifade eder. 'Hümanizmanın' bereketli tesirlerinin sırrını, bu asla dönüşte, yani insanlığın öz cevherini idrakiyle kendi varlığındaki ezeli ve ebedi kıymetlere dayanışında aramak gerekir" sözleri, *Adımlar* tarafından mistisizme sapmış, romantik bir hümanizma anlayışı olarak tanımlanacaktır. Bir yandan peşin hükümlerden kurtulmuş bir zihniyet aranırken, bir yandan da ezeli ve ebedi kıymet olarak tanımlanan cevherin bulunmaya çalışılması, insanın aslı, kökü gibi kavramlarla ilgilenilmesi Abadan'ın hümanizma anlayışının temel çelişkisi olarak yorumlanmıştır. Abadan'da net bir biçimde görülen gizemci-romantik tutumun Yücelcilerde de izlendiği ifade edilmiştir.[119]

Adımlar dergisinde milli hümanizma eleştirisi üzerine yazılardan biri de Zeki Baştımar'ın "Büyük Türk Hümanisti Tevfik Fikret" makalesidir. Zeki Baştımar Tevfik Fikret'e ilişkin yorumlarını tarihte ilerleme kavramı içine oturtur. Hümanizma ona göre bazılarının sandığı üzere kendini kaybettiği düşünülen insanlığın yeniden kendini buluşu, aslına dönüşü anlamını ifade etmez. İnsanlık bütün geri kalış ve zikzaklarına karşın her halde bir ilerleme içindedir ve öyle de olacaktır. Bu açıdan insanlığın yeniden kendini buluşu, öz cevhere dönüşü gibi kavramlar anlamsız olduğu kadar aynı zamanda da ırkçı teorilere özgü değerlendirmelerdir. Hümanizma gerçekte Rönesans döneminde derebeyliğin boyunduruğuna ve kilisenin skolastiğine karşı toplumsal ve yazınsal bir akım olarak doğmuştu. Bu basit bir geri dönüş olmayıp, kilise ve derebeylikle mücadele için oluşturulmuş bir silahtı. Dönemin burjuvazisi ve yazarları bu amaca ulaşmak için kilisenin asırlarca akıllardan uzak tutmaya çalıştığı edebiyat, felsefe ve tarihten faydalandılar ve eski çağın unutulmuş kültür mirasını insanlıkla yeniden buluşturdular. Bu açıdan hümanizma maziye öykünme ve asla dönüş eylemi olmadı.[120] İşte Zeki Baştımar bu kavramsallaştırmadan hareketle Fikret'in hümanizmasını irdelemiştir. Onun hümanizmasının da geri dönüşü ifade etmediğini, gerilik ve bağnazlıkla mücadele içinde, maziden çok, aydınlık bir geleceği kurguladığını şiirlerinden örneklerle sunmuştu:

"kendini kaybetmiş" bir milletin "asıl hüviyetini bulması" "aslına, öz cevherine dönmesi" gibi realite ile ilgisiz ve yanlış bir prensibe dayanılarak kurulacak bir "milli hümanizm"in de bildiğimiz hümanizmle hiçbir münasebeti olmıyacaktır... Asla cevhere dönüş tabirleri hümanizme değil, hümanizmle telifi kabil olmıyan ırkçılık nazariye ve görüşlerine has tabirlerdir. Millî hümanizmin izahını yapanlar "milliyetçilikteki telâkkilerimizin ayırıcı fizik-organik hususiyetlerinden ziyade birleştirici manevî kıymetlere" dayandığını sözlerine ilâveye lüzum görmeleri işin özünü değiştirmez... Hümanizmin asla, cevhere dönüşle bir alâkası yoktur. Millî cevhere dönüş prensibi üzerinde kurulacak millî hümanizm de, hümanizm kisvesi içinde hümanizmin reddinden başka bir mâna ifade etmez.

Mazi, o bir muallim, o bir pir, o bir peder,
Hâlin tutup sinirli elinden, ağır cesur,
Âtiye doğru yedmeli...
...
Âti çıkınca ortaya mâzi silinmeli.[121]

Adımlar dergisi bu temel eleştirilerinin ardından kendi hümanizma görüşünü ortaya koyar. Dergiye göre hümanizma kültür kalkınması için olmazsa olmaz bir kavram değildir ve onu Türkiye'nin sorunlarını çözecek altın bir anahtar olarak görmek yanlıştır. Hümanizma 14. ve 16. yüzyıllarda kiliseye ve feodal egemenliğe karşı tepkinin adıdır, ancak zamanla bu ilerici niteliğini kaybetmiştir. Bugün eğer bir kurtarıcı anahtar bulunması isteniyorsa, bu ancak günün en ileri, gelişmiş bilimlerine itibar etmekten geçmektedir:

... Netice olarak hülâsa edelim: Hümanizma 14-16 ncı asırlarda ortaçağın feodal kilise hâkimiyetinde olan zihniyetine karşı fikrî sahada yapılan bir tepkinin adıdır. Zamanına göre hümanizma hareketi yeni, ileri cemiyetin gelişmesine yardım eden bir cereyandı. Hümanizma bu ileri vasfını çabuk kaybetti, sadece ölü dil ve kültürlerin tetkikine saplanıp, aynı derecede ölü, günün realitesinden uzak, muhafazakâr bir fikir durumu haline geldi. Yirminci asırda kendi millî kültür kalkınmamızın bu devrini yaşamış ve artık fosilleşmiş ideoloji ile başarabileceğimiz görüşü,

> bir tarih anlayışı, eksikliği, sosyolojik bir görüş hatâsıdır. Eğer, biz hümanizmanın aklî, objektif araştırma zihniyetini alacağız, denirse, bunun için bugünün en ileri en gelişmiş ilmine müracaat etmek gerektir; daha ileri bir örnek varken, neden daha gerisi? Üçüncüsü, modern dillerden ve kültürlerden ürküp eski çağa baş vurma teşebbüsü, realiteden kaçmak, zorluklardan, meselelerden irkilip bir limana sığınmak ihtiyacının ifadesidir; bu ise, realist cesur bir hareket değildir... Eski çağ kültürleri bilinmesin demiyoruz, fakat kültür kalkınmamızı, gelişmemizi, hümanizmadan, eski greko-lâtin kültüründen beklemek, hümanizmanın müşküllerimizi açıp çözecek altın anahtar olduğunu sanmak hatâlıdır, diyoruz. Bugünün meselelerini "dün" halledemez, yine bugünün vasıtaları, bugünün fikir sistemleri görüşleri, ilmi ile bizler bugünün insanları, halletmek zorundayız; "dün"e güvenerek bir kaçamak yolu aramayalım.[122]

Yurt ve Dünya dergisi de benzer biçimde hümanizma kavramını irdeleyen dergilerden olmuştu ve o da aynı zamanda klasik kültür eleştirisi üzerinden tavrını ortaya koymaktaydı. Örneğin Adnan Cemgil'in "Hümanizma" yazısında kavram salt edebiyat alanındaki bir kıpırdanış, klasik kültüre dönüş hareketi gibi sınırlı bir anlama hapsedilmemişti. Aksine yazı bu klasik tanımlamaya karşı bir duruşla yazılmıştı. Cemgil, hümanist kıpırdanışın ortaçağ anlayışı karşısında insanın gücünü ortaya çıkarmasına karşın, insanı eskisinden daha güzel bir ortama taşıyamadığına ilgi çekmiştir. Bilimin kazanımları insanı tabiatın köleliğinden, kilisenin egemenliğinden kurtarmıştır, ancak bu sefer de onu makinenin kölesi haline getirmiştir. Bunun sonucu insanların bir bölümü refaha erişirken, çoğunluğu oluşturan diğerleri yoksulluk içinde yine köle durumlarını sürdürmüştür. Cemgil, bu açıdan hümanizmanın salt edebiyatta insana dönüş gibi kısır bir anlam içine çekilemeyeceğini ve dönemi için insanlığı yoksulluktan kurtaran yeni bir hümanizmaya gereksinim olduğunu ifade edecektir. Bu yol Türkiye için de geçerlidir:

> ... tarihin bu oluşu bugün yeni bir hümanizma yolu göstermektedir. Bu da dünya yüzündeki bütün milletlerin istiklâllerine kavuşmaları ülküsüdür. Bugün en geniş anlamile hümanizma, bütün milletleri ve bütün insanları bütün insanlığın malı olan medeniyetten, bilgiden, teknik im-

kânlardan faydalandırmak dileğidir. Bunun içindir ki bugün de hümanizmanın düşmanları fertler için, yaşama hakkı bakımından üstünlük, alçaklık olduğunu kabul eden doymak bilmez kazanç taraftarlarile, milletleri, efendi milletler, esir milletler diye ayırarak ikincileri birincilerin, lâkin gerçekte yine onlar içinde bir zümrenin hesabına soymak istiyen emperyalistlerdir. Bunun için onlar da tıpkı orta çağın softaları gibi aklın değerini, güzel sanatların hürriyetini, fertlerin vicdan ve fikir hürriyetlerini inkâr ederler. Türk inkılâbı, Türk milletinin istiklâl dâvasını baş ülkü yapmış, Türk topraklarında derebeyliği devirerek, halk hakimiyetini, ana yasasının başına geçirmiştir. Her yeni fabrika, her yeni yol orta çağdan kalabilen son artıkları silip süpürürken, garp ilminin, garp sanatının şaheserlerini benimsemek ve onların izinde yaratmak için atılan adımlar da hümanizmanın en canlı hamleleridir...[123]

Adnan Cemgil, Türkiye'de Batı'nın bilim ve sanatına doğru yol alınırken, "karanlık" birtakım adamların hümanizmaya saldırmalarına, Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in Maarif Şûrası'ndaki, "Ne korkuyorsunuz benim sözümden! İnsanlıktan korkulur mu?" sözleriyle karşılık vermiştir.[124]

Yurt ve Dünya çevresi hümanizma algısını, ideolojisiyle uyumlu edebiyatçıları dergide tanıtarak ortaya koymaktaydı. Bunun örneklerinden biri 19. yüzyıl edebiyat eleştirmenlerinden Byelinski'nin Ziya Oykut'un kalemiyle "Büyük Bir Hümanist Tenkitçi" olarak değerlendirilmesidir. Byelinski Rusya'da sanat eserlerini tarihsel açıdan okumak şeklinde özetlenebilecek bir yazın ve eleştiri anlayışının kurucusudur ve Rus gerçekçi edebiyatının oluşumuna büyük katkı sağlamıştır. Ziya Oykut, Byelinski'nin döneminde "Garpçılar" ve "Slavcılar" olmak üzere iki edebiyat akımının bulunduğuna değinir. Garpçılar, derebeylik düzenindeki Rusya'da kapitalizmin yolunu açarak, çarın mutlak egemenliğine son vermeyi ve burjuvazinin ileri rolünü motive etmeyi istemişlerdir. Byelinski, önceleri burjuva demokratik akımın ileri gelenlerinden olmuş, Slavcıların Petro sonrası düzen eleştirileriyle ve Batı kültürüne tepkileriyle mücadele etmiştir. Önceleri Hegel'in idealizminin etkisinde kalmış olsa da, ardından bundan sıyrılarak materyalizmle

buluşmuştur. Byelinski, Rusya'da gerçekçi edebiyat anlayışının kurulmasına öncülük eden ve edebiyatın halkın hizmetine çalışmasının gerekliliğini dile getiren bir aydın olacaktır.[125] İşte Ziya Oykut, hümanizmayı Byelinski örneği üzerinden halkçı bir kavrayış olarak tanımlama çabasına girişirken, Türkiye'nin de böyle eleştirmenlere gereksinimi bulunduğunu açıklayacaktır:

> ... yazıları ile edebî eserlerin devri ile tarihî şartları, içinde bulunduğu cemiyet ile olan münasebetlerini yakından tahlil ediyor. Sanatı materyalist anlamda anlıyordu, ona göre, "sanat realitenin yeniden meydana getirilmesidir, yeniden teşekkül etmiş gibi bir tekrarıdır." Sanatkâr realitenin parçalı teferruatını, tesadüfî anlarını aksettirmez, "devrine renk, mâna veren umumî ve zarurî tezahürleri aksettirir." Bunun neticesi olarak, Belinsky edebiyatı halka hizmet eden, halkın şuurlaşmasını temin eden, içinde bulunduğu vaziyet ve şartları anlamakta, gaye ve isteklerini tesbit etmekte halka yardım eden bir vasıta olarak sayıyor. Ona göre sanat halkın hizmetinde çalışmalıdır... 1847'de ölüm döşeğinde hasta iken yazdığı "Gogol'e mektub"u ehemmiyetlidir. Bu mektubunda sanattaki geri temayüllerle, derebeyliğe ve istibdada hücum ediyor, inkılâpçı görüşlerini ortaya koyuyor. Şiddetli yasağa rağmen, bu mektubun kopya edilmiş nüshaları elden ele dolaşıyor, o devrin inkılâpçı münevverlerine ileri fikirler aşılıyordu...[126]

Gerçekten de Ziya Oykut'un ifade ettiği üzere Rus modernleşmesi Petro döneminden başlayarak Slavcılık-Batıcılık tartışmasını doğurmuştu. 19. yüzyılda Aleksandr İvanoviç Gertsen (1812-1870), Byelinski gibi bu tartışmanın aktörlerinden olmuştu. Pek çok defalar sürgüne uğrayan Gertsen 1847 yılında yurtdışına çıkmış ve yaşamını çeşitli Avrupa şehirlerinde sürdürmüştü. Kendi döneminde gelenekçiliği tutanlara karşı savaş açan Gertsen ütopik sosyalizm uğruna çaba gösteren aydınlardan olacaktı. *Tercüme Mecmuası*'na aktarılan "Slavcılık-Avrupacılık" başlıklı yazısında Türkiye'dekine benzer biçimde Rusya'da modernleşmecilerle-milliyetçi/gelenekçiler arasındaki mücadeleyi ortaya koymuştu. Gertsen, Petersburg çağına, Petro'nun bütün eserlerine, Avrupalı ve medeni olan her şeye bu dönemde ciddi saldırıların olduğunu

aktarmıştı. Bu çatışmada Byelinski'nin de aktif rolüne dikkat çeken Gertsen, Slavcıların modernleşme karşısında, Rus Kilisesi'nin haçına can atarcasına koşuşlarını anlatıyordu.[127]

Adnan Cemgil'in Beethoven üzerine yazısı da *Yurt ve Dünya*'nın hümanizma algısını ortaya koyan örneklerdendir. Yazıda, Prusya'nın Alman ulusu üzerinde öldürücü bir etki yarattığı dönemde, bir halk çocuğu olarak Beethoven'in, çağdaşları Lessing, Goethe gibi kardeşlik ve insanlık üzerine ürünler verdiğine vurgu yapılmıştır. "Benim sanatım yalnız fakirlerin iyiliğine yaramalıdır" diyerek hümanist karakterini ortaya koyan Beethoven'in Cumhuriyetçi düşüncelerinin güçlenmesinde Napolyon'un etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Napolyon'a *3. Senfoni*'sini (*Heroica*) hediye etmiş olsa da, onun diktatörlüğünü ilan etmesiyle birlikte bu desteğini çekecek ve kendisine ağır eleştirilerde bulunacaktır. Beethoven'in *9. Senfoni*'si ise Cemgil tarafından "insanların kardeşliğini bütün devirlere haykıran, ateşten seslerle yaratılmış ölmez bir 'hukuku beşer beyannamesi'" olarak yorumlanmıştır.[128]

Yine savaş karşıtı yazar Romain Rolland'a ilişkin *Yurt ve Dünya* dergisinde birçok yazı yayımlanmıştır. Beethoven'in etkisi altındaki Rolland'ın ideal hümanist insanı ve insanlık idealini yücelttiği *Jean Christophe* adlı eserinden övgüyle söz edilmiş, Rolland'ın *Gün Doğarken* adlı eserinden çeviriler sunulmuş, ölümü dergide üzüntüyle duyurulmuştur.[129]

Yurt ve Dünya dergisi de *Adımlar* gibi hümanizma tartışmalarının Batı ve Doğu tercihi boyutunda ele alınmasına eleştiri getirir. Örneğin Selahattin Batu'nun Kasım 1942 tarihinde *Ulus*'ta ve Nisan 1943'te *Harman* dergisindeki yazılarında bir yandan Batı'ya, bir yandan da Doğu'ya öykünmesi eleştirilir ve hümanizmaya bir insanlık ideali olarak bakmak gerektiği dile getirilir.[130] Muvaffak Şeref ise çağın en ileri aşamasında bulunmanın ileri aydın olmaya yetmediği tezini işlediği "Geri Cemiyetin İleri Aydını" başlıklı makalesinde Osmanlı'nın Batı'ya öykünen aydınının eleştirisini yapmıştır. Yazara göre, bağımsızlık savaşının ürettiği koşullar sonucunda halk için çalışan aydına doğru bir ivme oluşmuştur. Şeref, ileri aydın olmanın ölçütünü de açıklar. Ona göre, ne köklerinden

koparak adeta başka bir toplumun aydını olanlar, ne dünyaya egemen zümrelerin sözcüsü ve adamı olanlar, ne de bulunduğu milleti istismar eden şovenler ileri aydın olamazlar. İleri aydın halkın adamıdır ve geriliğinden acı duyduğu toplumunun ilerlemesinin koşullarını bir kimya formülü gibi açıklıkla bilen ve gerçekleştirmeye çalışan kişidir. Bu açıdan aydının, Doğu-Batı ikilemi içinde değerlendirilmesi yazara göre mümkün değildir.[131]

1942 yılında Pertev Naili Boratav'ın millet ve insanlık temaları etrafında görüşlerini ifade ettiği görülür. Boratav bir halk bilimcisi olarak kültür ve sanatta yerellik ve evrensellik kavramlarına değinmiştir. Gerçekte fizik, botanik, kozmografya gibi bilim dalları ve bunların yöntemlerinin milli olup olmadığına ilişkin bir sorun yaşanmamasına karşın, felsefe, sosyoloji, edebiyat ve kültür alanlarında millilik kavramının çetin bir dil ve kalem savaşını beraberinde getirdiğini söyler. Boratav'a göre, bir ulusun folkloru da dahil olmak üzere, edebiyatı, felsefesi ve sosyolojisi bütün insanlık biliminin konusu olmak zorundadır. Asıl dava, herhangi bir kültür ürününün en eski vatanını bulmak değil, bütün insanlık için ortak olan değerleri belirtmek, bunların yayılışını, ulustan ulusa, ülkeden ülkeye geçişini incelerken, insan düşünüş ve duyuşunun gelişmesini izlemek ve anlamaktır. Bütün bilimler gibi kültür ve sanat bilimlerinin de amacı bu olmalıdır.[132] Boratav bu bağlamda klasik eserler ile yerel eserleri karşılaştırır. Ona göre sanat ve edebiyat alanında gerçekleşen etki daima olgun ve gelişkinden geri ve çelimsize doğrudur. Ulusların halk edebiyatları şekil, ifade bakımından yüksek kültür edebiyatlarından her zaman daha geri ve az gelişmiştir. Bu nedenle halk edebiyatları klasik edebiyatın usta eserleri gibi örnek olamazlar. Aynı zamanda gerçek sanat eseri, dilini bütün insanların anlayacağı kadar iyi ve güzel kullananlarındır ki, işte o zaman insan "milli sanatkâr" aşamasına erişebilmiştir. Boratav, evrenselliğe ulaşabilenin ulusal sanatçı olabileceğinin altını kalınca çizmiştir.[133]

Sonuç olarak Türkiye solu 1940'lı yıllarda hümanizmayı klasik görüş dışında, ilerleme kavramı boyutunda okumayı yeğlemiş, kavramı Doğu-Batı, klasik, Yunan, Latin, eğitim vb. gibi sınırlı

tanımlamalardan çıkararak ilerleyen bir "insanlık ideali" olarak yorumlamıştır. Türkiye soluna göre hümanizmanın 15. yüzyıldan başlayarak devam edegelen "eğitim ideali" biçiminde algılanması mümkün değildir. Aynı zamanda hümanizma salt edebiyat alanına ilişkin bir tutum da olamaz. Çünkü ortaya çıkışı doğrudan doğruya sosyolojik koşulların ürünüdür. Türkiye solu ekonomik değişimlerin hümanizmayı belirleyişi üzerine aydınlatıcı yazılarla kavramın anlaşılması yönünde çaba göstermiştir. Hümanizmaya ekonomik-toplumsal ilişkiler bağlamında bakan sosyalist anlayışa göre hümanizma insanların eşitliği ve yararına hizmet sunabildiği ölçüde, yani insanileştiği ve insanlık adına ileri bir aşama yaratabildiği ölçüde anlam kazanacaktır. Türkiye solu hümanizma kavramına olan yaklaşımında bu insanlık idealinin somut koşullarının yaratılmasının önemine vurgu yapmıştır.

Türk Sağı ve Hümanizma

Türk Sağının Hümanizma Eleştirileri ve Hedef Gösterilen "İnsaniyetçiler"

Savaş öncesinde Batı blokunda yer alan devletlerle antlaşma imzalayan Türkiye hükümetleri aynı zamanda Hitler Almanyası'yla ilişkilerini de taze tutmuş, tek partili rejimlerin radikal ulusçu söylemlerinin ülkesinde dillendirilmesine izin vermişti. Bu süreçte ırkçı-Turancı düşünce akımları çeşitli dergi çevrelerinde örgütlü olarak propaganda çalışmalarında bulundular. Irkçı felsefenin aktörlerinden Reha Oğuz Türkkan 1939 yılının ilk yarısında *Bozkurt* dergisini yayımlarken, yine Nisan 1939'da Turancı *Kopuz* dergisi Cemal Tigin'in sahipliğinde yayın hayatına girecekti. 1942 yılında haftalık olarak yayın hayatına başlayan *Bozkurt* dergisi bu dönemde kendi ideolojik ekseninde faaliyet gösteren *Millet*, *Çığır*, *Tanrıdağ*, *Çınaraltı* dergileriyle kardeş dergiler olduğunu ilan ediyordu. 1940 yılının Ağustos ayından itibaren yayın hayatına giren *Hamle* dergisi de Türkçü kanadın yayın organlarındandı. Bu dergilerin yayın kadrosu içinde Reha Oğuz Türkkan, Nihal Atsız, Hüseyin Namık Orkun, Necdet Sancar, Fethi Tevetoğlu, Hasan Ferit Cansever gibi Türkçüler bulunuyordu.[134]

Görevleri arasında uluslararası faşizmi dünyaya yaymak olan Goebbels'in başkanlığındaki "Alman Propaganda Teşkilatı"nın Türkiye üzerindeki etkisi yoğun oldu ve bu etki tek partili rejim koşullarında özellikle de Türkçüler arasında filiz verdi. Rıza Nur anılarında teşkilatın, kendisine en kuvvetli müttefik olarak yabancı Türklerden yararlanma yolunu seçtiği söyler. Zeki Velidi, Ayaz İshaki, Muharrem Feyzi Togay gibi Kafkas Türklerinin desteklediği Türk Ocakları'nın 1931 yılında kapatılmasının ardından uzun süre yayımlanmayan *Türk Yurdu* dergisi Eylül 1942'de tekrar yayın hayatına girmiş ve sorumluluğunu da Türkçü kanadın temsilcilerinden Ferit Cansever üstlenmişti. Bu kadro içinde Zeki Velidi Togan, Fethi Tevetoğlu da bulunuyordu.[135] Savaşçılığın Türkçülüğün temel prensipleri arasında yer aldığını söyleyen bu kadrolar savaşı kutsal sayıyor, Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlık üzerine kurulu yapısını Orta Asya Türklüğüyle birleştirmeye çalışıyordu. Ortak sınırlar yaratmanın ise savaşçılıkla mümkün olabileceği ileri sürülüyordu. "İnsan"m yerine konumlandırılmak istenen "Türk" imgesi bir kültür tutunumu olmayıp, açıkça Orta Asya merkezli Altay/Turan ırkı anlamını karşılıyordu. Bu amaç için savaş kutsal ve kaçınılmazdı. Örneğin Reha Oğuz Türkkan, uzun süren savaşların ulusal birliği ve ahlakı yıkıma uğrattığını ve bireyci beni güçlendirdiğini kabul etmekle birlikte, haklar ancak savaşla elde edilebileceğinden milletleri savaşçı ruhla yetiştirmenin zorunluluğunu ifade etmişti. Ona göre savaşçılık aynı zamanda Türk ırkının en belirgin ve en parlak karakteriydi.[136] Yine *Gök-Börü* dergisinde yayımlanan "Savaş ve İnsanlık" başlıklı yazıda bütün insanlık için güzel günler arzu etmenin gerçekçi olmadığından yola çıkılarak, savaşın "mukaddes bir dava" olduğu ifade edilmişti:

> ... Savaşın felsefesi hangi cepheden yürütülürse yürütülsün ve bu felsefe nasıl bir sonuca varırsa varsın ortada şaşmaz ve değişmez bir hakikat vardır. O da, savaşın en mukaddes bir millî dava olduğudur... Hakikî milliyetçi, savaşın ne dereceye kadar insanî olduğu mevzuunda düşünmiye bile lüzum görmez. Çünkü o, milliyetçilikle savaşın bölünmez

> bütünlüğünü kavrıyan, savaşı millî davanın temeli olarak ele alan bir şuura sahiptir... Cenk bize ataların en şanlı mirasıdır. Cenklerle kurulanı, yine cenkler koruyacaktır. Bu mukaddes davanın maddî ve manevî olan iki cephesi, fakat tek parolası vardır: Barış istiyen, savaşı hazırlar.[137]

İkinci Dünya Savaşı'nın yoğun atmosferinde Türkçü düşünceye bağlı kadroların siyasal iktidarı kendi yönlerine çekmek konusunda oldukça ısrarcı davrandıkları ve hatta Başbakan Şükrü Saraçoğlu'na dergilerinden açık mektuplar yazarak iktidarı uyardıkları izlenecekti. Gerçekte Şükrü Saraçoğlu daha 5 Ağustos 1942 tarihinde Meclis kürsüsünden okuduğu hükümet programında Türkçülük ve insaniyetçilik ikilemi karşısındaki tercihini ilan etmiş ve "Biz Türk'üz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız. Bizim için Türkçülük bir kan meselesi olduğu kadar ve lâakal o kadar bir vicdan ve kültür meselesidir. Biz azalan ve azaltan Türkçü değil, çoğalan ve çoğaltan Türkçüyüz ve her vakit bu istikamette çalışacağız"[138] diyerek, insaniyetçilerin karşısında ve Türkçü çevrelerin yanında konumlandığını açıklamıştı. Ancak dönemin radikal Türkçüleri açısından bu sözler bile yeterli bulunmamıştı. Nihal Atsız tarafından kaleme alınan "Başvekil Saracoğlu Şükrü'ye Açık Mektup" ve "Başvekil Saracoğlu Şükrü'ye İkinci Açık Mektup" *Orhun* dergisinde 1944 yılının Mart ve Nisan aylarında yayımlandı.

Atsız birinci açık mektubunda 1942 yılında Türkçü olduğunu ilan eden başvekilin ve hükümetin eylemleriyle Türkçülüğünü göstermediğini söylüyordu. Türkçülük söylemde kalmıştı ve devlet bilmeden de olsa koynunda yılan beslemekteydi. Bu yılanlar "Kızıl gözlü, sinsi ve zehirli yılanlar"dı.[139] Atsız'ın ikinci mektubu birinciye oranla daha net, insan hedefli bir yazıdır ve Türkiye'nin değerli hocalarını, sol düşünceye mensup aydınlarını hedef almaktadır. Hedef gösterilen aydınların ortak özelliği sosyalist olmalarıdır. Atsız'a göre, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda komünizmin yasaklanmasına karşın bu aydınlar korunmuş ve belli görevlere getirilmişlerdi. Bunun temel sorumlusu ise Maarif Vekâleti ve Vekâlet'in bu kişilere oldukça sempatiyle yaklaşan bakanı Hasan Âli Yücel'di.[140]

Hasan Âli Yücel'e karşı bu türden bir muhalefet 1944 yılında başlamış değildir. Yücel, İkinci Dünya Savaşı boyunca Türkçüler tarafından açık hedef gösterilmiş, örneğin *Orhun* dergisi, onu ülkede yeşeren sosyalist eğilimlerin destekçisi olmakla suçlamıştır. Hatta 1942 yılında Hasan Âli Yücel'e başarısız bir suikast girişimi bile düzenlenmiştir.[141]

Türkçü kesimin hedef gösterdiği kişilerden bir diğeri de Maarif Vekâleti'ne bağlı Dil Kurumu üyelerinden Sabahattin Ali olmuştur. 1931 yılında Mustafa Kemal'i eleştiren bir şiir okuduğu iddiasıyla Konya'da 14 ay hapse mahkûm edilen Sabahattin Ali'nin kültür işlerinin içinde yer alması, Türkçü çevrelere göre, onun Hasan Âli Yücel'in şahsi sempatisini kazanmasından kaynaklanmaktaydı. Atsız, bu aydınlar arasında yine İstanbul Üniversitesi profesörlerinden Sadrettin Celâl Bey'i, Dil Kurumu üyelerinden Ahmet Cevat Emre'yi, Ankara Üniversitesi öğretim üyelerinden Pertev Naili Boratav'ı komünist suçlamasıyla hedef göstermişti.[142] Ancak aydınlara yönelik saldırılardan daha önemle üzerinde durulması gereken, Atsız'ın Maarif Vekâleti'nin bu kapsamdaki sorumluluğuna dikkat çekmesiydi. Atsız açık bir şekilde Maarif Vekâleti'ni ve kurum tarafından uygulamaya konulan hümanist eğitim anlayışını hedef almıştı:

> ... Bu olaylar karşısında Maarif Vekâletine de büyük bir vazife düşüyor. Bu vazife klâsiklerin tercümesinden, sanki yabancı dil ve hattâ türkçe öğretimi pek yolunda gidiyormuş da sıra kendisine gelmiş gibi bazı liselere konulan latince ve yunanca derslerinden daha ileri ve üstün bir vazifedir. Bu vazife Türk maarifini öğretmen olsun, öğrenci olsun, bütün komünistlerden temizlemek vazifesidir. Maarif Vekâleti bir yandan, dersine bir tek gün gelmiyen öğretmenden doktor raporu istiyecek kadar güvensizlik gösterirken, bir yandan kanunlarımızla yasak edilen fikirleri Türkiyeye sokmağa çalışmış olanlara karşı şaşılacak bir güvenle hareket ediyor... Maarif Vekâleti şimdiye kadar İnönü Ansiklopedisiyle ve birçok kitapların ithafıyla devlet başkanına karşı olan bağlılığını göstermeğe çalıştı. Bu bağlılığın samimî olduğunu isbat zamanı gelmiştir. Milli şefe karşı o hezeyanları yazmış olan vatan haini başta olmak üzere bütün bu saydığım komünistleri hâlâ mühim vazifelerde tutmak bu bağlılıkla tezat teşkil eder. Bağlılığın ispatı için bunların vazifelerine derhal son verilmesi zaruridir...[143]

Türkçü kesim daha 1930'lu yılların başlarından itibaren "Garplılaşmak" şeklinde ifade edilen politikalara tek partili rejimin koşulları altında bile eleştiri getirmekte zorlanmamıştı. Onlara göre Batı medeniyetine bu medeniyetin iflas etmekte olduğu bir dönemde girilmişti ve bu tercih aynı zamanda "milli bir seciye buhranı" yaratmıştı. Türkçülere göre, Batı medeniyetine girerken izlenen "gümrüksüzlük" politikasının doğurduğu sonuç; yabancılara tapmak ve kendi gücümüzü, varlığımızı inkâr etmek olmuştu. Hatta *Anadolu Mecmuası*'nı çıkaran sözde aydınlar Türklüğü inkâr ederek, Anadolu milleti gibi bir kavramla milliyetçi-Türkçü tutunumu yok saymaya başlamışlardı.[144] Anlaşılacağı üzere, radikal Türkçü kanat Batı uygarlığının ve onun kökü antik dünyanın değerlerinin benimsenmesine eleştiri getirirken, Anadolu kültür varlığının bir miras olarak Türklüğe tercih edilmesine de şiddetle karşı çıkıyordu. Milliyetçi çevrenin temel eleştiri alanı olan Batı kavramı üzerine Remzi Oğuz Arık "Usta ve Çömezleri" başlıklı eleştirel bir yazı kaleme almıştı ve yazıda Batı'nın zehirli bir yol gösterici olduğu vurgulanıyordu:

> Usta, Avrupa'dır. Hiç olmazsa üç yüz yıldır insanlığa yol göstermeyi, insanları idare etmeği kendi imtiyazı bilen Avrupa!.. zekâsının, parasının makinesinin arkasında vaktiyle Allaha secde etmeyi düşüklük bilen şeytan, yahut Faust'un çilelerini hazırlayan Méphistopheles gibi... bir zaptedilmez hisar, bir yontulmaz kaya gururu ile, hissizliği ile, pervasızlığı ile duran Avrupa ve onun azmanı Amerika. Çömezlerin kim olduğunu izaha lüzum var mı?.. Bu kayanın, bu hisarın dibinde, bir putperest iptidailiği ile, diz çöken bütün kütleler, Avrupa'nın ve Amerika'nın çömezleri kafilesi içindedirler!..[145]

Öte yandan, Türkçü çevrelerin eğitim sistemini yönlendirmek üzere yazdığı kitaplarda da milliyetçilik ve hümanizma karşılaştırması yapılarak, milliyetçiliğin hümanizmayla uzlaştırılamayacağına vurgu yapılmıştır. Halil Fikret Kanat'm *Milliyet İdeali ve Topyekûn Milli Terbiye* kitabı bunun örneklerindendir. Kitapta millet ve insanlık kavramları arasındaki mesafe kalın olarak çizilmiştir.[146]

Türkçü çevrenin hümanizma tartışmalarının başlamasından itibaren temel yaklaşımı, hümanizmanın komünist rejim taraftarlarınca maske olarak kullanılan bir kavram olduğu yönündeydi. Öyle ki bu kavramla platonik bir içerikte bile ilgilenmek uygun görülmemişti. Ne zaman ki "veba" olarak adlandırdıkları komünizm kendi anayurdu içine lokalize edilir ve tehlike olmaktan çıkarsa o zaman hümanist düşüncelerle uğraşılabileceği görüşü dillendirilmişti. Örneğin Hasan Ferit Cansever hümanistlerin en büyük düşmanının dinden çok milliyet ve Türkçülük olduğunu söylüyor, hümanistlerin, milliyetçileri Türkçüler ve Anadolucular olarak ayırarak aralarına kundak soktuğunu iddia ediyordu. *Türk Yurdu* dergisini okuyucularına "insan kültürü" vermediği için eleştiren sol çevrelere de yanıt verilmişti: İnsan kültürünü komünistlerden öğrenmeye ihtiyaçları yoktu. Güzel ve ulusal çıkarlara aykırı olmadığı takdirde Maksim Gorki ile Heine'den de alabilecekleri şeyler bulunuyordu.[147]

Cansever bu konudaki görüşlerini seri olarak yayımlanan "Milliyetçilik ve İnsaniyetçilik" başlıklı yazılarıyla aktarmayı sürdürmüş, *Türk Yurdu* dergisinin bu iki kavramın farklılığını ortaya koymasının bir görev olduğunu belirtmiştir. Yazılarının ilkinde insanın doğumundan başlayarak kendinden olanı tercih etmesinin nedenlerini açıklamıştır. Ona göre, insaniyetçilik ve milliyetçilik arasındaki temel ayrım, insanın doğumuyla birlikte yaşadığı korku duygusudur. Korkunun insaniyetçilik duygusunun temelini teşkil etmediğini insan fizyolojisinden verdiği örneklerle kanıtlama çabasına girişmiştir. Korunma, beslenme içgüdülerinin insanı başta aile olmak üzere, soy, sop ve millete bir aidiyet duygusuyla bağladığını, insanın var olma kaygı ve istencinin bu aidiyet duygusunu doğurduğunu ifade etmiştir.[148] Ona göre, milliyet düşüncesi yaşamın doğal kanunlarının bir ürünü olmasına karşın insaniyetçilik insan düşüncesinin, eğitiminin, propagandasının bir ürünüdür. Cansever'e göre, insan düşüncesinin hatalı ürünler verebileceği ve ancak doğanın kanunlarının şaşmaz bir düzen içerdiği düşünüldüğünde, hümanizmanın gerçek bir tutunum, bir aidiyet yaratması mümkün değildir. Bu açıdan iki kavram arasın-

daki değer farkını algılamak zorunludur. Cansever, milliyetçileri insan haklarını ihlal eden, insanlığın gelişmesinin düşmanı olarak görenlere karşı Bergson felsefesinin iki tür ahlak anlayışı örnekliğinde yanıt vermiştir. Milliyetçilerin insaniyetçilik iddiasında bulunanlardan daha merhametli, insan değerini bilen, ailesine, atalarına ve milletine daha bağlı bir toplumsal anlayışa sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.[149]

Dönemin Türkçü dergilerinden olan *Millet* de hümanizma teması üzerine eğilmiştir. Ziyaettin Fındıkoğlu'nun yazısı yeni tartışmalara yol açmıştır. Fındıkoğlu yazısını bir öğrencisinin sorusu üzerine kurgular. Öğrencinin hümanizmanın sözlük anlamıyla, o gün için sol düşünceye mensup kişilerce dile getirilen hümanizma anlayışının ilişkisini sorması üzerine, "Ümanizmin İki Mânası" başlıklı yazıyı kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Yazara göre, hümanizma ortaçağ sonlarında Greko-Latin kültürüyle yakınlaşmanın sonucu olarak, Hıristiyanlık ideolojisine karşı eski ve yeniçağları birbirine bağlama amacını güden bir anlayıştır. Ancak burada altının çizilmesi gereken; Hıristiyan ideoloji karşısında Avrupa'yı birleştirmeyi amaçlayan hümanizmanın halklara birbirinden başkalaşmışlıklarını da göstermesidir. Rönesans hümanizma aracılığıyla kültür nasyonalizmine yol açmış, ortaçağ sürecinde erimiş olan ve Alman sosyologlarının "*Volkkeit*" olarak kullandıkları; "halklılık" kavramını doğurmuştur. Örneğin Goethe ve Racine gibi milli dehalar Greko-Latin eserler ve konular üzerinden uyanabilmiştir. Yazara göre, nasyonalizm hümanizma aracılığı ve etkisiyle gelişen bir ideolojidir. Fındıkoğlu tarihsel olarak meydana gelen kültürel hümanizma ile sol düşünceye mensup kişilerin siyasi insaniyetçilikleri arasında temelden bir farklılığın olduğunu söyler. Ona göre, hümanizmanın gerçekleşebilir olmasının koşulları bulunmaktadır. "Sokrat'ı Epikür'ü, Epiktet'i" ruhlarına sindirebilmiş milletler hümanist olabileceklerdir. Aksi takdirde yaşadığı dönem itibarıyla hümanizma büyük milletlerin küçükleri yutmasına yarayacak bir araçtır. Yazar klasik hümanizma tercihinin nedenlerini şöyle ortaya koymuştur:

> ... Meşhur ve büyük Fransız mütefekkiri Jean Jaurès "Gençliğe Nutuk"unda bu fikirden hareket eder. Siyasî mânadaki insaniyetçilik; kültürel mânadaki asıl ümanizm inkişaf ettirdiği kimi bir milyonluk, kimi 100 veya 200 milyonluk milletlerin, karşılıklı saygılarla birbirine baktığı ve siyasî istiklâlini muhafaza ettiği gün gerçekleşebilir. Fakat Kant'ın "Edebi sulh"ta, Comte'un "Müsbet felsefe"de ileri sürdüğü bu ümanizmin gerçekleşeceği bu "gün"e ulaşmış olmak şöyle dursun, ona giden yola acaba girilmiş midir? Böyle bir giriş için her şeyden evvel bütün dünya halklarının, greko-lâtin kültürünün şekillerinden istifade ederek bir defa kendilerindeki bütün epiküryen ve stoisyen unsurları işlemiş bulunmaları lâzımdır. Ancak, insanların "Allah"ını düşünmekle beraber daima "cité"sini düşünen Sokrat'ı, yalnız ilahî huzur verecek "haz"ları aramamızı isteyen Epikür'ü, "küllî tabiat" kanunlarını hazmetmedikçe adam olamayacağımızı söyliyen Epiktet'i ruhlarına sindirmemiş, yani "ham millet"likten "mefkure-millet" haline gelmemiş milletler arasında; siyasî manâda anlaşılacak bir insaniyetcilik, daima aldatıcı kalacak; sayıca çok milletlerin küçükleri yutması için bir vesile olacaktır.[150]

Bu görüşlere yanıt, sol dergi çevrelerinden gecikmeden gelmiştir. *Yurt ve Dünya* ile *Adımlar* dergi çevreleri Fındıkoğlu'nun tezlerini bir sosyoloji profesörüne yakışmayacak görüşler olarak şiddetle eleştirecektir. Temel eleştiri, hümanizmanın milliyetçiliğin kaynağı olduğu yönündeki yaklaşıma yöneltilir. Kültürel ulusçuluğun Fındıkoğlu'nun dile getirdiği gibi Latin ve Grek kültürünün bir sonucu değil, tam tersine halk edebiyatının, efsane ve destanların ürünü olduğu, hümanizmanın gerçekte ulusal dilleri değil, Latin kültürü ve dilini perçinlediği dergi çevrelerince savunulmuştur:

> ... kültür nasyonalizminin greko-lâtin kültürü içinde serpildiğini iddia etmek te yanlıştır. Garpte milliyetçilik ideolojisinin doğuşunu inceleyenler bilir ki o, ilhamını ne Grek, ne de Lâtin kültüründen almamış; mahallî tarihten, halk edebiyatından, efsane, destan ve an'anelerinden almış; Grek ve Lâtin dillerinin tesirine karşı halk dilinin müdafaası uğruna mücadele etmiştir. O, klâsik bir an'ane değil romantik bir cereyandır. Hümanismin ise romantismle bir alâkası olmamıştır. Hümanistler, gerek İtalya'da ve gerek Almanya'da halk dilinin klâsik edebiyat ve tefekkürü

> ifade edemediğinden şikâyet ediyorlar, meselê Petrarch Dante'nin eserlerini Lâtince yazmamış olmasına teesüf ediyor, kendi eserleri arasında Lâtince yazılmış olanları tercih ediyor. Alman hümanistlerinden Hutten Alman diline istihkarla [aşağılama] bakıyor ve bu dilin klâsik edebiyatı ifade edemiyeceğini iddia ediyor...[151]

Fındıkoğlu'na bir diğer eleştiri de hümanizma-bireycilik ilişkisi boyutundan yöneltilmiştir. Fındıkoğlu "halklılık" terimini kullanmış ve halklılığın hümanizmanın etkisiyle yeşerdiğini vurgulamıştır. Oysa, *Yurt ve Dünya* çevresine göre, hümanistler halkların geleceği uğruna savaşamayacak denli bireyci ve aristokrat görüşlü olmuşlardır.[152] *Adımlar* dergisi de kendi hümanizma algısını aktarmaya çalıştığı sayısında Fındıkoğlu'nu analoji yoluyla hataya düşmekle eleştirecektir. Onun "Sokrat'ı, Epikür'ü içlerine sindiremeyen" milletlerin hümanizmayla buluşamayacağına ilişkin görüşlerini sosyal determinizme aykırı bulunarak eleştirmiştir:

> ... Teşbih, analoji daima hatâya kolayca götüren tehlikeli bir muhakeme tarzıdır. "Avrupa'da millî kültürler hümanizma yolu ile gelişti, öyle ise bizim kültür gelişmemiz için de aynı şeyi yapmamız, Greko-Lâtin kültürüne dönmemiz lâzım gelecektir." Bu tarzda muhakeme yürütmek, tarihî şartları dikkate almadan, sanki milletler, cemiyetler sosyal bir boşlukta şu veya bu istikamete gelişi güzel yol alabilirler, gelişebilirlermiş gibi düşünmektedir ki gayet hatâlıdır. Bu, hümanizma hareketinin, bir sosyal hareket olarak, sosyal bir determinizme tâbi olduğunu, yani muayyen şartlar altında belirip gelişmiş olduğunu unutmak veya kasten dikkate almamaktır – hele sosyoloji profesörü olan Z. F. Fındıkoğlunun bu hatâyı yapmasına ne denir?..[153]

Fındıkoğlu, yazısı üzerindeki yankıların ardından *Ulus* gazetesine "Bizdeki Hümanizma Cereyanı ve Sokrat'ın Mevkii" başlıklı bir yazı daha yazar. Bu yazısında hümanizmanın salt çeviri etkinliğiyle değil, felsefi olarak da ülkede yerleşmesi gerekliliğine değinir. 15. yüzyıl sonrası Batı dünyası, Sokrat'ın cahil kesimler karşısında aldığı tutumu kendine ilke edindiği için bugün ilerlemiş durumdadır. Bu ilke, Sokrat'ın eleştiri tutumunun düşün ve yazın alanında

yer bulmasıdır. Bu açıdan Türkiye'deki etkinlikte bu Sokratik eleştirel ruh sezilmedikçe ve sindirilmedikçe hümanizma adına yapılanlar gerçek bir hümanizmanın doğuşuna yol vermeyecektir.[154]

Dr. İhsan Unaner'in Rıza Nur'a ithaf ettiği "İnsanlık Sendeliyor" başlıklı yazısı iki tür insaniyet kavramı üzerine odaklanır. Yazar kendi ifadesiyle; derin özveriyle kendini faydalı işlere adayan "kahraman insanlık"la, iradesini yaradılışının zaaflarına kurban eden "şehevî insanlık" kavramını açıklamaya yönelir. Eski Yunan ve Roma tarihinde yüksek cesaret, azim, fedakârlık gibi değerlerle birlikte, Epikür'ün şehevi insanlığının da bulunduğuna değinir. Dönemi için manevi cephesi çürümüş Epikür insancılığından ancak büyük bir disiplin ve milli geleneklere uyularak kurtulmak mümkün olabilecektir. Bunun için sıkı, disiplinli bir terbiye yönteminin kullanılması gerekir. Yazı bu anlamda hümanizmanın toptan bir eleştirisi üzerine odaklanmaz, ancak bu iki tür hümanizma arasındaki tercihe dayanır. Bu tercih ise tek partili sistemlere özgü yaklaşım ve yöntemlerin daha da perçinlenmesine yöneliktir. Yazar açıkça faşist bir yapılanmaya çağrı yapmıştır.[155]

Hümanizmayı toptan reddetmeye yönelik yaklaşımları da Türkçü çevrelerde izlemek mümkün olmuştur. *Çınaraltı* dergisi yazarlarından Orhan Seyfi Orhon'un insaniyetçi olarak tanımladığı kesimlere yönelik hakaretleri bunun örneğidir. Türk sağının önemli temsilcilerinden olan Orhan Seyfi Orhon hümanizmayı siyasal ve kültürel bir kaynak olarak benimsemek isteyenleri "kızıl komünist" olmakla itham ederken, kendi deyimiyle "müfrit [bir] ırkçı" olarak soylarının araştırılmasını istemiş ve onları kendi yurtlarından kovmuştur:

> Size bir komik müjde vermemi istermisiniz? Aramızda insaniyetçiler çoğalıyor. Büsbütün sola kaçan kırmızılardan ayırmak için bunlara toz pembe diyebiliriz. Henüz tam renk vermiyorlar. Dünya gidişine göre ya ak pak kesilecekler, yahut nar çiçeği gibi kıpkırmızı. İnsaniyet fokstrotunda onlara göre bu basit bir figür meselesi. Bir ayak değiştiriş ve bir gerdan kırış kâfi... Sakın, yanlarında Türkçülükten bahsedeyim, demeyin. Suratlarını fena halde buruştururlar ve gözlüklerinin altından yüzünüze

âlimane bir istihfafla [küçümseme] bakarlar. Türklük mü? Yuf... Bu ne şövenlik! İnsaniyet için çarpan incecik kalpleri bu koskoca insan kütlesine karşı taş kesilmiştir. Siz, bizim istıraplarımızdan bahsederken onlar Avrupada bir hayır müessesesinin verdiği konseri düşünürler. Yalın ayak, başı kabak dolaşan Türk çocukları gözlerine tehlikeli hastalıkların basilleri gibi görünür. Ellerini dokundurmak istemezler. Ah ne olurdu, Avrupada bombardıman edilen şehirlerden kaçırılan bir iki insan yavrusunu göğüslerine basabilselerdi! Şevkatlerinin, merhametlerinin derecesini o zaman görürdünüz! İnsaniyetçilerin içinde Türkçülükten dönme mürtetler de vardır. Senelerdenberi, büyük bir küfürmüş gibi ağızlarına "Türk" kelimesini almıyorlar. Ben de işte bunlara karşı müfrit ırkçıyım. Bir yarış atı seçer gibi şecerelerini dikkatle yoklayıp bu kan bozukluğunun derecesini anlamak isterim. Ondan sonra sevgilerini dilediklerine dağıtmaları için söyliyeceğim tek söz sudur: Defolun![156]

Dergilerde insaniyetçilik alaycı bir üslupla da ele alınmıştır. Örneğin Orhan Seyfi Orhon "İnsaniyetli Adam" başlığı altında hikâyeler yazacaktır. Hikâyeler gerçekte yergi niteliğindedir. Yazar bunun daha iyi anlaşılması için hikâyelerin başına "Satirik Hikâye" tanımlaması koymuştur.[157] Orhon, "İnsaniyetçilere İthaf" alt başlığıyla insaniyet içeren temalara saldırmayı sürdürmüştür. "Doktor X.....in Göz Yaşları" başlıklı yazısında bir gayrimüslim doktorun Varlık vergisini veremeyecek kadar zor durumdaki vatandaşlar için duyduğu üzüntü karşısında, gayrimüslimlere karşı içinde biriktirmiş olduğu öfke ve hınç duygularını açığa vurmakta hiç tereddüt göstermemiştir:

... Doktor, vazifesini bilen iyi bir vatandaş gibi borcunu memnuniyetle vereceğini söylüyordu: Fakat bazılarının güçlük çektiğini de gizlemiyordu... İktisadi felâketler geçiren bir Rum ailesi henüz düzelmeğe başlıyan işini bu yüzden terkedecekti. Kimbilir zavallıların halleri ne olacaktı? Hasta bir Rum işçisi beş yüz lira veremeyecekti. Annesi oğlunun gönderilmek tehlikesile titriyordu... Doktorun kızaran gözlerinden insanî şevkat ve merhamet damlalarının yanaklarına doğru yuvarlandığını gördüm. Ben ağlayamadım. Karşısında gözleri kupkuru kaldım. Ağlayamazdım da. Çünkü ben asırlardanberi bu acıların yüz mislini çeken bir milletin çocuğuyum.

> Benim neslimin başkasına ağlamıya hakkı yoktur. İçeriden ve dışarıdan gelen tahriplerle felaketlerin her çeşidine uğramışım. Tarihin hayranlıkla kaydettiği cihangir bir milletten mahvola ola geriye ne kaldığını ilim adamları bile bilmiyor. Benim yurdumun elimde kalan son parçasını bana insaniyet müdafaa etmedi. Sakaryada yalnız benim sıtmalı kanım aktı. Yarı çıplak bir halkın ortasında servetini kaybedenlere ağlarsam benim göz yaşlarım iğrenç olur. İçimdeki şefkat, merhamet, iyilik duygusu yalnız bana ümit bağlıyanlara yetmiyor. Benim zengin ettiklerim keselerini benim yoksullarıma açmıyorlar, kendi cemaatlerine boşaltıyorlar... Benim adaletim, beynelmilel adalet değil, millî adalettir. Benim şefkatim, merhametim beynelmilel şefkat ve merhamet değil millî şefkat ve merhamettir. Kupkuru gözlerle baktım. Doktorun reçetesini yazmak için taktığı gözlüklerinin arkasından benim sakin yüzüme çevrilen hiddetli gözleri tabiî cesametinden çok daha büyümüş, bir baykuşunki kadar iri görünüyordu.[158]

Orhan Seyfi Orhon için, insaniyetçiliğin toplumun sorunlarına çare olacak bir "ütopya" olarak değerlendirilmesi bile tehlikeli bir durumdur ve onun yarattığı tehlikenin görülmemesine yol açmaktadır. Yazara göre, gerçekte insaniyetçiler ütopist değil, bir hedefe odaklı pragmatistlerdir. Bu hedef ise doğrudan Türkçülük aleyhtarlığıdır.[159]

Türk sağının hümanizma konusundaki eleştirileri bir bombardıman gibi devam etmiştir. Örneğin *Bozkurt* dergisinde Al Temur Kılıç "Niçin Milliyetçilik?" başlıklı yazısında insaniyetçileri "alçaklar" diye tanımlayacaktır. Al Temur Kılıç'a göre, "Yaşasın İnsaniyet!" diye bağıranlar hiçbir milliyetçinin yapamayacağı alçaklık ve kötülüklerin yapıcısıdırlar. Yazara göre, insaniyet diye soyut bir kavram olamayacağı gibi sınıf kavgası diye bir kavga da yoktur. Tarih yalnızca milletler arasındaki savaşlardan ibarettir ve gerçek mutluluk yalnızca milliyetçi ülküyle sağlanacaktır.[160] *Bozkurt* dergisinde "ATAK" imzasıyla yayımlanan yazı muhtemeldir ki Al Temur Kılıç'a aittir. Kılıç, öylesine Batı değerlerine karşıdır ki "Garp ve Biz" başlıklı yazısında "Batı'nın tekniğinden başka hiçbir şeyine ihtiyacımız yok" diyerek, Batı'nın ahlaki sistemini, yaşam biçimini yermekte, dünyaya, Türk ırkı için çalışmak ve Türk ırkı için ölmek

gözüyle bakmanın zorunluluğunu dile getirmektedir. Yazıda Emin Bülent'in Batı karşıtı mısralarına da yer verilmiştir: "Garp! Senden nefret ediyorum Türk'üm! Bir tek dinim var: İNTİKAM!"[161]

Bu sert eleştirilerden biri de *Gök-Börü* dergisinde yer alır. Hümanistleri açıkça "sapık" olarak nitelendiren yazıda eğitimlerini Amerika'da yapmış ve Türk üniversitelerinde görev üstlenen aydınlar[162] hedef seçilmiş, kendilerine hümanist denilen bu kişilerin birer Amerikan devşirmesi olduğu ifade edilmiştir:

> Devşirme soyundandırlar. İkisi müstesna, hepsinin de soyu bu milletin dışında, kökleri bu toprakların haricindedir. Kültürlerini yabancı okullardan toplamış, tahsillerini Amerikalarda yapmışlardır... Bir Türk Üniversitesinde asistan doçent... gibi mevkiler kapmış, yarımyamalak Amerikan kültürleriyle [kültürleriyle] Türk talebelerine ders vermeğe başlamışlardır... Devşirmece duyup, Amerikanca düşünüp, Rusça inanan, fakat Türkçe (?) yazan bu sözde münevverlerin mârifeti merak edilebilir... Halbuki meraka değmez, çünkü benzerlerinin aynıdır: beşeriyetçilik, kozmopolitlik, solculuk, Marksizm... Bir farkla: ... Halefleri gibi, "İnsaniyetçiyiz! Kahrolsun milliyet, yaşasın beşeriyet!" diye bağırmıyor, en ağır ve kalın sesleriyle, burunlarında gözlük, sinsi sinsi söyleniyorlar: "Halk milliyetçisiyiz. İleri milliyetçiyiz. Milliyet bir merhaledir... Milliyet merhalesinden sonra, büyük insaniyet ve kardeşlik günü gelecektir..."[163]

Yazıdan da anlaşılacağı üzere *Yurt ve Dünya* kadrosu içinde yer alan aydınlar Türkçü çevrelerce açıkça hedef gösterilmiştir. Aynı zamanda *Yurt ve Dünya*'nın kapağında yer alan ve bir Ermeni vatandaşın imzasını taşıyan Türk köylü kadınını temsil eden resim ağır bir dille eleştirilecektir. Türk kadınının bir Amerikan kadını gibi etekli ve açık yakalı resmedilmesi bu aydınların Türk köylüsünü ve Türk toplumsal yapısını çözümleme gücünü göstermesi bakımından alaya alınmıştır. *Gök-Börü*, bunun ironik bir durum olduğunu belirtirken, Türk toplum yapısını çözümleme yetisinden yoksun bulduğu aydınları yabancı rejim taklitçisi "Amerikan kafalı Ümanistler" olarak tanımlamıştır. *Gök-Börü*'ye göre; "Ümanist efendiler... 'vatanım ruy'i zemin, milletim nev'i beşer' diyen 19. asır hülyacıları"dır. Böylelikle Türkçü çevreler Türkiye hüma-

nistlerini Tevfik Fikret'le özdeşleştirmiştir. Yazıda aynı zamanda eğitim sistemine büyük görev yüklenmiş, maarifin, sokaktaki komünistleri yakalayan polis gibi, Türk üniversitelerinde kendilerine makam sunulan bu kişilerden kültürümüzü korumakla yükümlü olduğu açıklanmıştır.[164]

Çınaraltı dergisi 1943 yılında sol eğilimli dergilerde yazı yazan aydınlara sürekli olarak saldırmaya devam etmiştir. *Yeni Ses* mecmuasının kapatılmasından sonra *Uyanış* dergisinde toplanan sosyalist aydınlar sanat maskesi altında solcu propaganda yapmakla suçlanmıştır. *Uyanış* dergisindeki yazılarından ötürü İlhan Berk bu tür eleştirilere maruz kalan yazarlardan olmuştur. Onun "Manifest" isimli makalesi şiddetle eleştirilmiştir.[165]

Hümanizmanın özellikle çeviri çalışmalarıyla işlevsel kılınma çabası Türkçü dergilerin bu bağlamda da bir dizi eleştiri getirmelerine yol açmıştı. Dönemin Türkçü-Turancı dergilerinden *Gök-Börü*'de yayımlanan "Milliyetsizliğe Doğru" başlıklı yazı milliyetçi-insancı tartışmasına bu bağlamda güzel bir örnektir. Yazıda Reha Oğuz Türkkan hümanist kültürle buluşmanın yollarından biri olan tercüme çalışmalarını sert bir dille eleştirmiştir:

> Temcit pilâvı gibi ağzımızdan milliyetçilik lâfını, kalemimizden de milliyetçilik konusunu düşürmeyişimiz, belki bazı kimseleri sıkabilir. Fakat bu, büyük bir ihtiyaç içinde bulunduğumuza işârettir. Şunu itiraf etmeliyiz ki, bugün, milliyetsizliğe doğru bir kayış vardır. Milliyetsizliğin birinci tezahürü ananesizlik ve taklit zihniyetidir. Bugünkü halde cemiyetimiz dehşet verici bir ananesizlik içinde yüzüyor... Kültürümüze bakınız: millî destanlarınız işlenmemiş dururken, Odise tercüme edilip bastırılmaktadır. Kutatgubilig dururken Sofoklis, Öripides ve Aristofan dilimize çevrilmektedir. Millî kültürümüz meçhul, millî eserlerimiz meçhuldür; fakat Yunan kültürü, Lâtin kültürü ve hümanizma diye tutturmuşuzdur. Ankara Tarih Fakültesinde, Türkolojide bursiyer adedi 6, İngilizcede olsun, Fransız edebiyatı şubesinde olsun, 15 dir (1940). Türk genci, Bilge Tonyukuku, Yuluğ Tigini bilmez, fakat Makyaveli, Xenophonu gayet iyi anlatır, Jüstinyanusün kodu, Napolyon'un kodu meşhurdur, fakat Tüzükâtı Timur meçhuldür. Ziya Gökalpın yıldönümünde, radyoda 15 dakika, Halkevinde 1 saat elde edebilmek için, kendinize iltimas arıyormuşsunuz gibi

yalvarırsınız ve bir takyidatla ufak bir izin koparabilirsiniz; fakat Puşkin gecesi şan ile radyomuzda kutlanmaktadır. Hâla münevverler arasında Sezar, İskender ve Napolyon; Mete, Kutluk ve Yavuzdan daha meşhurdur!.. Türk mimarının projesine bakınız: Atina Partenon ve Akropolundan sanki kopye edilmiş!.. Bugünün bütün Türk milliyetçileri, Bilge Kağanla birlikte, olanca heyecanımızla bağırıyoruz: "Ey Türk milleti! Milliyetsizliğe gitme! Orada mahvolursun!"[166]

Bozkurt dergisinde de benzer eleştiriler yer almıştır. Öyle ki çeviri faaliyetini yürütenlerin soyları bile konuşulur olmuş, çeviride soyu Türk olmayanların etkin olduğu iddiaları dile getirilmiştir:

Bir millete, kendi öz kanından, öz kökünden gelenlerin faydası vardır... bir öz Türk, Türk kültürünün susadığı *Divanü Lûgat-it Türk*'ü tercüme ederken, ne olduğu bilinmeyen birisi, devlete binlerce lira masraf ettirerek, Omiros'un Odisesini dilimize çevirmek lüzumunu hissetmiştir. Bir Başkurt Türkü, Kırgızların Manas destanını tesbit edip Anadolu lehçesine çevirmiş, fakat parasızlıktan, bu millî efsaneyi neşrettirememiştir. Buna mukabil, soyu öz Türk olmıyan birtakım mütefekkirler, Öripidis, Sofoklis... vb. gibi Yunan klâsiklerini tercüme etmiş veya ettirmişlerdir. Millî kültür malzememiz basılmamış dururken, bunlar, nefis tabılarıyla kütüphane vitrinlerinde sırıtmaktalar. Buna, hümanizma diyorlar. Yunan ve Lâtin klâsiklerinden tercümeler tamamen faydasız mıdır? Böyle bir iddiamız yok. Ancak şu var ki, millî kültürümüz bomboş ve işlenmemiş durmaktadır... Bunlar Türk aydınlarından himmet beklerken, Yunan ve Lâtin kültürlerini bize sunmak, en koyu mânasiyle milliyetsizliğe işarettir. Dikkati çeken nokta da şudur ki, millî kültürümüz üzerinde yokluklara göğüs gererek emek sarfedenler hep öz Türkler, millî kültürümüzü hor görerek Yunan ve Lâtin kültürünü getirenler, hep soy ve kanca bu millete yabancı olanlardır. Millî kültürümüzü, tâbiiyeti Türk olanlar değil, kökü Türk olanlar geliştireceklerdir.[167]

Tercüme edilen bazı kitaplara da Türkçü kesim şiddetle saldırmıştır. İtalyan yazar Pitigrilli'nin *Kokain* adlı eseri bunlardan biridir. Eserin çevirisi Avni İnsel tarafından yapılmıştır. Pitigrilli hiçbir değer tanımayan "tahripkâr" sıfatıyla yerilirken, bu nitelikleri Voltaire'le benzeştirilerek iki ünlü yazar ve eserleri kınanmıştır:

> ... Bu İtalyan romancısı, asrımızın Volteridir. Onun ince zekâsı, keskin alayı, Volteri andıran, hattâ onu da aşan bir kudrettedir. Tahripkârlığı da Voltere benzemektedir. Volter de, Pitigrili gibi, ele aldığı her mevzuyla alay eder ve hicvettiği her şeyi yıkardı. Ancak Volter, bütün bu zararlı tahripkârlığının arkasında, bir şeye inanırdı. Bir ideali, mukaddes tanıdığı ve uğrunda mücadele ettiği, kalem oynattığı bir fikri vardı. Halbuki Pitigrili'de bu bile yoktur. O, hiçbir şeye inanmaz, her şeyle alay eder, insanlığın bağlandığı her ideali, mukaddes tanıdığı her şeyi hicveder, alay eder, yıkar ve bundan zevk duyar... O, dinle alay eder, vatan ve millet duygusuyla alay eder, aileyle, ahlâkla... herşeyle alay eder! Bütün romanların kahramanları hiçbir şeye inanmıyan, saadet peşinde koşan fakat her şeyin boşluğunu gören büyük bedbinlerdir.[168]

Pitigrilli'nin eserleriyle aile ve ahlak kavramlarını aşındırdığı ileri sürülürken, kitabın çevirmeni Avni İnsel de kitabın önsözündeki, "Bu kitabı oku ve hayatın ne büyük bir komedya olduğunu anla" açıklaması nedeniyle ahlaki yıkıma hizmet etmekle suçlanmıştır.[169]

Batı ve Doğu klasikleri arasındaki tercihin Batı lehine sonuçlanmasına tepkilerden biri de milli mücadele döneminin ünlü muhalifi Refii Cevat Ulunay'dan gelmişti. 1922 yılında sürgüne gönderilen Refii Cevat 1938 affıyla yurda dönmüştü. 17 Temmuz 1946 tarihli *Yeni Sabah* gazetesindeki "Klâsiklerimiz ve Maarifin Klâsikleri" yazısında Tercüme Bürosu'nun Doğu klasiklerinden çok, Batı klasikleri üzerine yoğunlaşmasını ve Osmanlı klasiklerine yer verilmemiş olmasını eleştiriyordu. Yazara göre, devletin bu konudaki düşkünlüğü sonucudur ki Osmanlı Türkçesiyle yazılan eserlerin günümüz Türkçesine çevrilmesi uğraşı yalnızca özel yayıncıların çabalarına bırakılmıştı. Refii Cevat özel bir yayıncının Fuzuli, Nedim, Nef'i, Baki divanlarını yayımlama projelerini anlatmış ve Vekâlet'in klasiklerini eleştirmişti:

> ...
>
> Maarif Vekâleti klâsik eser yayımına heves etti. Soluk, ölü benizli bir takım kitaplar bastırdı. "Klâsik eser"in zamanı, mekânı, yeri yurdu, hududu yoktur... Maarif Vekâleti Garp ve Şark klâsiklerini karıştıracak

bize faydalı bir seri verecekti. Halbuki bu eserlerin çoğu tanınmamış, toy yazıcılar elinde fena tercüme edildi ve hepsi kontrolsüz surette basıldı... Maarif Vekâleti garp klâsiklerini bastı. Ya bizim şark klâsikleri ne oldu? Bunlardan da çeşni bulunsun kabilinden beş on numune verildi, fakat bugün bu klâsikler içinde Fuzûlî divânı yoktur. Bir Ermeni âlemine ciltlerle şerh yazdıran Fuzûlî'nin maarifin bastığı klâsikler arasında yeri yoktur... Evliya Çelebi Seyahatnamesi bir Türk Klâsiği değil midir?.. Garp klâsiklerini tercüme ediyoruz da şark klâsiklerini neden tercüme etmiyoruz? Maarif yayımı bunu yapmayınca himmet kitapçılara düşüyor. Onlar paçaları sıvayıp bu işleri başarıyorlar... Maarifin yapmadığını o yapıyor...[170]

1947 yılının başında aynı tartışmaları yeniden alevlendiren Refii Cevat, çevirilerin yetkin bir heyet tarafından yapılmadığı gerekçesiyle Tercüme Bürosu'nda görev alan aydınlara ateş püskürecek ve kendisine yanıt ise *Memleket* gazetesinde Yaşar Nabi ve *Sanat ve Edebiyat* gazetesinde Lûtfi Ay tarafından verilecektir.[171]

Özellikle edebiyat alanında çeviriye yönelik eleştiriler Türkiye sağında yeni arayışları doğurmuş, *Gök-Börü*'de yeni neslin milli edebiyat anlayışını perçinlemek için dergi tarafından belirlenen 13 maddelik programa uygun eserlerin yayımlanacağı duyurulmuştur. Bu 13 madde Orta Asya Türk kültürüne ve bu kültürün özüne yönelik eserlerin desteklenmesine yöneliktir.[172]

Bir Uzlaştırma Teşebbüsü: Türk Muhafazakârlığı ve Hümanizma

Muhafazakârlık, itici gücünü modernleşmenin sınırlandırılmasına yönelik müdahalesinden alan ve bütünüyle ilerlemeye karşıt olmamakla birlikte toplumda yaşanan ya da yaşatılan değişimlerin o ülkenin tarihsel kökleriyle uyumlu olması anlayışını benimseyen bir ideolojik bakış olmuştu. Türkiye'de de erken Cumhuriyet dönemindeki keskin dönüşüme muhafazakâr alanın bakışı, tarihsel kökler ve gelenekle olan ilişkinin kesilmesi kaygısından hareketle belirlenmiş, açık bir ifadeyle muhafazakâr alanın görüşleri Kema-

list ideolojiyle girdiği ilişki üzerinden ortaya çıkmıştı. Bu bağlamda Kemalist hareketin, İttihatçı dönemden başlayarak tartışılan kültür-uygarlık, Doğu-Batı, inanç-akıl, geleneksel-modern ikilemlerinden ikincil olanlara yaslanışı ve tek partili rejim içindeki keskin uygulamaları karşısında, muhafazakâr alan "mutedil bir inkılâpçılık" anlayışını savunmuştu.[173]

Muhafazakâr düşünce hümanist yönelim bağlamında Devlet-Türkçüler-İnsaniyetçiler üçlüsünün dışında konumlanışıyla bir orta yol üretmeye çalışmıştı. Örneğin Celalettin Ezine 1940 yılında *Yücel* dergisinin hümanizma arayışını "milli bünyeye dönmek" şeklinde okuyordu. Gerçekte onun ileriki dönemlerdeki yazılarında da Avrupa hayranlığına eleştiri getireceği görülecekti. Ezine kendi deyimiyle Frenk kültürünü inkâr edecek kadar safdil olmadığını, bununla birlikte, içinde bulundukları inkılâbın "Frenge hayranlık ve Türkü istihdaf değil; fakat Türke hayranlık ve Frengin lüzumlu gördüğümüz taraflarım ölçü ve örnek alma[yı]" gerektirdiğini ifade ediyordu. Ezine için bu açıdan öykünecek bir örnek vardı; o da kendi geleneklerini koruma becerisi gösteren Japon modernleşmesiydi.[174]

Gerçekte bu türden bir uyumlulaştırma felsefi-siyasi bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkmıştı. Aralarında Mustafa Şekip Tunç, Peyami Safa, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi aydınların bulunduğu bir kesim, Kemalist hareketin pozitivist-aydınlanmacı tavrı karşısında yeni bir gelişme modeli öngörmekteydi. Temel kalkış noktaları, pozitivist-hümanist temeller üzerinde şekillenen Kemalist ilerleme anlayışına karşı belirli bir tavır içinde bulunmalarıdır. "Cumhuriyetçi muhafazakârlar" olarak tanımlanan bu kesim Kemalist ilerleme anlayışının "İlimci Batı" modeline dayalı yapısına tepki olarak 1930'lu yılların başında felsefi-siyasi bir hareket olarak belirmişti.[175] Peyami Safa *Kültür Haftası* ve *Türk Düşünce Dergisi*'nde, İsmail Hakkı Baltacıoğlu *Yeni Adam* dergisinde görüşlerini ifade ettiler. Mustafa Şekip Tunç ise psikoloji profesörü olarak yazdığı kitap ve makaleleriyle bu düşünce ortamını belirleme yolunda uğraş vermişti.

Bu kesim Kemalist hareketin "politik bir proje olarak ulus inşası" çabasını akılcılığın bir ürünü biçiminde okumuştu. Ancak onlara göre, akılcılıkla belirlenen toplum inşasının tutması mümkün değildi. Bu açıdan politik bir projeyle toplumu biçimlendirme çabasında bulunan Kemalist haraketi "kültürcü temeller" üzerine bina etmek gereğini ifade ediyorlardı.[176] Kemalizm de aynı 18. yüzyıl Aydınlanmacıları ve onların 19. yüzyıldaki izleyenleri gibi akıl yoluyla ilerlemenin mümkün olabileceği anlayışını koşullamış, bu şekilde geleceğin geçmişten daha iyi olacağı yönünde bir anlayışa ulaşmıştı. Ne var ki Batı modernliği bu zihniyetiyle "teknik ile maneviyat arasındaki nispetsizliği artırarak" ciddi bir bunalım sürecine girmişti. Onlara göre 18. yüzyıl Ansiklopedistleri ve Rousseau gibi sözleşmeci aydınların akılcılığı Fransız Devrimi'ni yaratarak, toplumu düzensizliğe ve ahenksizliğe sürüklemişti. İşte "Cumhuriyetçi muhafazakârlar" bu akılcı ilerleme anlayışının Türkiye'de İttihatçı gelenek tarafından kurgulandığını, akılcılığın, bürokratik-seçkinci yapının siyasal iktidarı ele geçirişinin ideolojik kılıfı olduğunu, maneviyattan ve gelenekten arındırılmış bu anlayışın Türkiye'yi buhrana sürükleyeceğini ifade ediyordu. Gerçekte muhafazakâr çevre bir modernlik krizine vurgu yapmaktaydı. Krizin aşılması, aklın yerini realitenin almasını zorunlu kılıyordu. Bu açıdan Türk Devrimi belirli bir inşa üzerine kurulu proje olmamalı, hayattan, gerçekte ise tarihsel köklerle bağlı bulunulan gelenekten beslenmeliydi.[177]

Türkiye'de Gökalp'in "sosyolojizm" adı verilen ve "fert yok cemiyet var, hak yok, vazife var" anlayışına karşı bireyin toplumda özgün ve şahsiyetli bir konum içinde olmasını insan yaratıcılığı ve toplumun gelişmesi açısından zorunlu gören görüşleriyle Mustafa Şekip Tunç,[178] 1943 yılında yayımlanan *İnsan Ruhu* kitabında "Behavyorizm" doktrinini insan-millet kavramlarını açıklamak için kullanma yoluna gitmişti. Toplumsal olayları bireyin davranışına bakarak tanımlamak isteyen bu toplumbilim okulunun görüşleri kaynaklığında Tunç, başlangıçta refleks ve içgüdülerle doğan insan yavrusunun kazandığı davranışların mutlaka içinde bulunduğu vatan ortamının etkisiyle şartlanarak biçimleneceğini ve bu açıdan mutlaka milli olacağını savunuyordu:

> ... Bugünkü psikolojinin hâkim telâkkisine göre ruh hayatı davranışlarla belirir. Davranışları uyandıran amiller, haricî ve uzvî muhitle düşünce ve hislerimizdir. İnsanlar umumiyetle muayyen bir vatan, muayyen bir cemiyet, muayyen bir millet muhiti içinde yaşarlar... Bu muhit bir tabiat muhiti olmayıp bir vatan muhitidir... Vatan muhiti, coğrafî bir hususiyet taşımakla beraber aynı zamanda tarihi bir muhtevayı haizdir. Yalnız refleks ve insiyaklarla doğan insan yavrusunun kazanacağı yeni davranışlar zarurî olan bu vatan muhitinin tesirlerile şartlanacak, onların alâkalarile bağlanacaktır.[179]

Mustafa Şekip Tunç, hangi biçimde olursa olsun bireyin mutlaka içinde bulunduğu sosyal çevrenin tarihi içeriğini, donanımım kendinde taşıdığını ve her bireyin öncelikle "insan" olmanın ötesinde, "milli" tutunumla bağlı olacağını ifade edecekti.[180] Gerçekte bu duruş onun Bergsoncu felsefenin etkisi altında Türkiye açısından pozitivist-ilerlemeci anlayışa reddiye oluşturarak, kültürcü bir ilerleme anlayışını kurgulamasının sonucuydu. Bergsoncu felsefe belirgin olarak 1921-1924 yılları arasında yayımlanan *Dergâh* dergisi çevresinde Türkiye'ye uyarlanmaya çalışılan bir anlayış olmuştu. Aralarında İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Mehmet Emin Beylerin bulunduğu *Dergâh* dergi çevresinin bu eğilimini yaşamı boyunca kesintisiz olarak Mustafa Şekip Tunç sürdürecekti. Tunç'a göre, Batı'ya egemen olan soyut akılcı zihniyet, Batılı olmayan toplumların kültür dünyalarında derin yaralar açmıştı. Bu açıdan Tunç "Türk İnkılâbı'nın hedeflediği siyasal gelişmelerin yönü ve göstergeleri konu olduğunda, biz bize benzeriz fikri merkezinde gelişen tekilci görüşlere kuvvetli bir felsefi duruş kazandırmak[taydı]."[181]

Mustafa Şekip, "mefkurecilik" olarak adlandırdığı kendi ilerleme anlayışında inançlara, ideallere, geleneğe başat bir konum vererek, bireyin yaşamına ancak bunların anlam katacağını ifade etmiştir. Bu açıdan Cumhuriyet'in yönetici kadrolarının Batılılaşma tercihlerinde egemen olan akılcı, pozitivist-materyalist eğilimler nedeniyle bu kadrolarla birçok noktada çatışmıştır.[182] Kendisinin ifadesiyle "şuurlu bir muhafazakârlık" anlayışının en güçlü temsil-

cilerinden biri olmuştur. Onun bu fikirleri Peyami Safa ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nu da derinden etkileyecektir.[183]

1933 Darülfünun tasfiyesi sırasında görevine son verilen ve 1942 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde yeniden üniversite hayatına dönen İsmail Hakkı Baltacıoğlu çıkarmış olduğu *Yeni Adam* dergisinde muhafazakâr alanın görüşlerini dillendirmiştir. Bunun örneklerinden biri Sadri Ertem'in "Yine Klasikler Hakkında" başlıklı yazısına verdiği karşılıktır. Sadri Ertem'in yazısı, "Kutadgubilig dururken ne diye Aristo'yu tercüme ediyoruz?" diye soran bir okura cevaptır. Ertem, kültür ve uygarlık arasına bir sınır çizmenin, birini diğerinden bıçakla kesilmiş iki parçaya bölmenin yanlışlığına dikkat çektiği yazısında ulusu ve ulusçuluğu soyut bir kavram olarak tanımlamanın yanlışlığını ifade etmiştir. Ulusçuluk, somut biçimde, coğrafya ve tarih içinde bir anlam kazanacaktır. Ertem, Platon'u, Aristoteles'i, Sofokles'i okumadan da uygar olmanın imkânsızlığına değinir.

Baltacıoğlu ise bu yazıya sunduğu eleştirilerinde kültür ve uygarlık kavramlarını Ziya Gökalp'ten beri süren geleneğin uzantısı olarak kesin bir dille ayırır ve kültürün ulusal, uygarlığın ise uluslararası niteliğine dikkat çeker. Baltacıoğlu'na göre, Ertem'in gerek bu iki kavramı bir bütün olarak gören tavrı, gerekse ulusu coğrafya ve tarihle anlam ifade eden somut bir kritere bağlaması, onun gerçekte ulus realitesini görmezlikten gelme eğiliminin bir göstergesidir. Baltacıoğlu klasiklerin sadece "insanı", insan ruhunun olanak ve sınırlarını anlatabileceğini, ancak insan "modelini", gerçekte Türk insanını anlatamayacağını söyler:

> ... Ben de Sadri Ertem gibi klâsiklerin büyük önemini tanıyorum. Ancak onların tabiatlerini değerlemek işinde kendisiyle elbirliği edemeyeceğim. Biz klâsikleri niçin benimsemeliyiz? Bir değer hazinesi olarak mı, yoksa bir teknik ve bilgi hazinesi olarak mı? Bence klâsikler bize sadece insanı, insan ruhunu, insan ruhunun imkân ve zaruretlerini öğretebilir. İnsan modeline gelince, o bizde, bizim tarihimizdedir. Vicdan işinde Türk Avrupalıyı değil, kendini kendi ululanını taklit etmelidir. Ne Sofokles, ne Racine, ne de Shakespeare, bana Türk insanını öğretemez; fakat

> onlardan mücerret insan bilgisini ve edebiyat tekniğini pek iyi olarak öğrenebilirim...[184]

İsmail Hakkı Baltacıoğlu Tanzimat'tan beri süregelen modernleşme uğraşının yol açtığı en temel sorunun "ahlaki buhran" olduğunu düşünmektedir. Ona göre, Avrupalılaşmak, kültür ve uygarlık arasındaki ayrımın önemsenmemesi sonucu bir çıkmaza girme noktasına ulaşmıştır. *Yeni Adam* mecmuasında kendi millet anlayışının oluşumuna yön veren; gelenek, dil, ahlak, hukuk, zevk, muaşeret gibi değerleri milletlerin değişmeyen karakter öğeleri olarak görür. Geçmiş, bugün ve gelecek arasında temel bir bağ kurma çabası pedagogun temel sorunsalıdır ve bu bağ, bir milleti oluşturan başat tutunum olarak gördüğü "anane" tarafından örülecektir. Baltacıoğlu "anane"ye verdiği tartışmasız değerle "geçmişten kopmayarak geleceğe sarılmak" ülküsünün savunucusu olur.[185]

Baltacıoğlu devlet eliyle hümanist anlayışın yerleştirilmesi sürecinde *Yeni Adam* dergisinde "Edebiyatın Mesûliyeti" başlığı altında bir anket uygulanmıştır. Anket gerçekte doğrudan edebiyat alanında hümanist kültürü ölçmeye yönelik değildir. Anketin temel amacı, savaş gerçekliği karşısında edebiyatın rolünün belirlenmesi ve edebiyatın ulusların kalkınmasındaki etkisini ölçmektir. Bu kapsamda hümanist kültüre yönelik sorular da ankette yer bulmuştur.[186]

Baltacıoğlu, geçmişten kopmayarak geleceğe sarılmayı amaç edinen düşüncelerini *Türke Doğru* kitabında açıkça ortaya koyar. Eser, Baltacıoğlu'nun hayatın bütün alanlarında yerel olana üstün bir yer verilmesi konusundaki ısrarlı tutumunun göstergesi olarak değerlendirilmiştir.[187]

Millet-insan tartışmalarına Peyami Safa da katılır. İkinci Dünya Savaşı sırasında yazdığı makalelerinin önemli bir kısmı bu iki kavram üzerinedir ve bunların bir kısmını bir araya getirerek *Millet ve İnsan* başlığıyla yayımlar. Millet ve insan kavramlarının toplumsal yaşama dair konular içinde merkezi rolüne ilgi çeker. İçinde yaşadığı dönem için her ulus açısından gerçek ve en yakın idealin "milli uzviyetleşmesini tamamlamak" olduğunu savlar:

> *Millet ve insan* arasında bir mefhum kavgası çıkınca insan mefhumu nereye sığınacağını şaşırıyor. Biyolojiye sığınsa, orada bütün öteki hayvanlar arasında hayvandır. Sosyolojiye sığınsa, orada da hem bir grupun vasıflarını giyinip kuşanarak *Millî* hususiliklerile görünüyor; muhit, dil, tarih, an'ane içinde insan cemiyetinin hayvan sürüsünden farkını millî vasıflarda bo[u]lduran spesifik bir bünyenin malı oluyor. Fakat bu kitap, günün birinde, kıt'a birliklerinden başlayan bir milletler arası gruplaşmasına açılabilecek imkân kapılarını kapamaz. Bu gün her millet için en yakın ve en gerçek ideal, Kendi millî uzviyetleşmesini tamamlamaktır. Mahlut [karışım] milletten halis millete, kozmopolit milletten yekpare millete doğru tekâmül eden dünya henüz bu millî teşekkül devresinin sonuna varmış değildir. Bu tekâmül vetiresi [süreci] içinde, millet, insan veya Allah, bütün ideallere milliyetten başka çıkar yol, doğru yol, güzel ve sağlam yol yoktur.[188]

Safa'ya göre, insan biyolojik olarak kendi faniliğini engelleyemediğinden sonsuzluğa ulaşmak için bir çıkar yol bulmaya çalışmıştır. "İnsan fâni ferdiyetin üstünde kendisini müşahhas bir gerçeklik halinde yaşatacak bir ideale sarılmakta ölmezliğinin sırrını bulmuştur."[189] İşte Safa'ya göre, bu tutunum milliyettir.

Peyami Safa'nın kültürün korunması üzerine çeşitli yazıları bulunmaktadır. Bu yazılar aynı zamanda onun Batı'ya olan mesafesini de ortaya koyar. Batı'ya karşı mesafeli duruş, gerçekte adının da çağrıştırdığı üzere 1931 tarihli *Fatih-Harbiye* romanında açıkça izlenir. Peyami Safa, Cumhuriyet'in sekiz yıllık uygulamalarının eleştirel bir gözle ele alındığı romanda "medeniyet değiştirmesi" olgusunun yol açtığı kültürel-tinsel burgaçları hayli erken bir tarihte dile getirmektedir.[190] Romanın başkahramanı olan Neriman Batılılaşma hastalığına yakalanmıştır. Bu hastalık Harbiye ile sembolize edilmiştir. Roman, Neriman'ın hastalığı yenmesiyle sonuçlanacak ve böylelikle aslın, geleneğin inkâr edilmesi sorunu aşılacaktır. Sinan Yıldırmaz, Peyami Safa üzerine incelemesinde, Safa'nın Türkiye'nin kendine seçmiş olduğu modernleşme projesine karşı kuşkuları olmakla birlikte, bunların yazar tarafından "ıslah edilebilir" sorunlar olarak algılandığını ifade etmektedir.[191]

Peyami Safa bu tavrını 1938'de yayımladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabında siyasal bir metin olarak da ifadelendirmiştir. Kitapta Batı ve Kemalizm ilişkisinin sınırlarını koymak ihtiyacını duymuştur. Kemalizmi "Avrupa ideolojilerinden mülhem kapalı sistemler içine hapsetmenin imkânsızlığına" vurgu yapmış, bu bağlamda Batı eksenli modernleşme teorileriyle mesafe netleştirilmiştir. Safa'ya göre, Kemalizm hiçbir doktrin içine hapsedilmesi mümkün olmayan bir harekettir çünkü hayattan kök almaktadır. Bu anlamda Batı'nın ideolojisi ve kültürüyle Kemalizm arasında ciddi bir mesafe bulunmaktadır. Safa, Avusturya Elçiliği sabık müsteşarı Norbert von Bischoff'un *Ankara* adlı kitabından alıntıyla bu tezini ifade etmeye çalışır:

> ... Türk inkılâbının hiçbir kitabda yeri yoktu. Türk inkılâbının izahına başlamak ancak vukuundan yıllarca sonra mümkün olabiliyor. Bu inkılâp, kendinden evvelki bazı dağınık fikir cereyanlarının tekâmülü ve taazzuvu olsa bile, bir ideoloji haysiyetiyle hiçbir peşin düşünceye maledilemez. Türk inkılâbının bir kitabı varsa canlı bir tarihtir ve hayatın ta kendisidir... Kemalizmi garb sistemlerinden ilham alan kapalı görüşlerle izahın mümkün olamayacağını Avrupalılar da anlamaya başlamışlardı. Türk inkılâbı için en güzel kitablardan birini eski Avusturya'nın Ankara elçiliği sabık müsteşarı Norbert von Bischoff yazdı. Adı *Ankara*'dır ve Burhan Belge tarafından Türkçeye çevrilerek *Ulus* tarafından basılmıştır... Avrupalı bir müşahid ağzından da teyid edilen satırlar şunlardır: "Sevk ve idarenin tamamen hayata göre yapılması, inkılâbı ve devlete cemiyetin inşası işini, önceden kabul edilmiş bir idealle karşılaştırılmak külfetinden kurtarmıştır. Çünkü, böyle bir karşılaştırma nasıl olsa acı neticeler ve inkisarî hayaller doğuracaktı, zira hakikatler dünyasının idealler dünyasına tamamen uyması imkânsızdır. Türk inkılâbında ise, ideal, yeni devlet yaratılır yaratılmaz ortaya çıkmıştır ve bu, yeni Türk dünyasının inşasıdır. Bu suretle hakiketle ideal birbirini bulmuştur. Böyle olmakla beraber üstünlük hakikatindir... İdeal, tek başına bir hayata malik olamaz ki, eskiyi devirip gelen yeni, hakikatin önüne bir mâni gibi dikilsin." Burada eski islâm sinfonyasının ilk zamanlarında kulağa çarpan, fakat sonraları unutulan bir motifi ile yeniden karşılaşmış oluyoruz. Hayat, doktrinden (akideden) üstündür.[192]

Peyami Safa Türk Devrimi'ni bir realite olarak okuma yolunu seçmiş ve onun "akılcı bir proje" olarak okunmasına karşı tavır almıştır. Öyle ki, devrimin hayattan kopuk bir proje olarak kurgulanması aklın ve akılcılığın bir yansımasıdır. Ancak, Safa'ya göre, aklın sınırları bulunmaktadır. O, "... aklın yaşamın bütün yönlerine nüfuz edemeyeceği ve yönlendiremeyeceği gerçeğinin kavranmasını" ister. Hayat aklın bir ürünü olmadığından, Türk Devrimi'nin de akli amaçlar tarafından belirlenemeyeceği düşüncesindedir.[193] Bu yaklaşım, 18. yüzyıl Aydınlanma'sının ve 19. yüzyılın pozitivist-ilerlemeci anlayışının reddi anlamını karşılar ve doğal olarak Batı'yla araya konulan mesafenin de temel dayanaklarından olur. Peyami Safa, Batı'yla olan bu mesafeli duruşunu 1949 yılında yayımlanan *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda çok daha net ifade eder:

> Şarkla garbın mültekasında [kavşağında] olan Türkiye, garptan tesir almakta tereddüt etmemelidir. Ancak, bu tesir, bizim tarafımızdan yapılacak mukabil bir tesiri ihlâl etmeyecek derecede kalmalı, yani kültürümüzün güzel ve halis köklerine kadar nüfuz etmemelidir.[194]

Safa, Türk muhafazakârlığının önde gelen temsilcisi olarak geçmişi, bugünü ve geleceği belirleyen temel bir ölçüt olarak görmüş ve Kemalist hareketin Batı'ya yönelik keskin virajı karşısında kültür öğeleri üzerinden geçmişi vazgeçilmesi olanaklı olmayan bir gerçeklik olarak okumuştur.[195] Bu aynı zamanda diğer Türk muhafazakârları açısından da geçerli bir yaklaşım olacaktır. Geçmişe olan bu sarsılmaz bağlılık, aynı zamanda pozitivist-aydınlanmacı anlayışa karşı sistemli bir tepki hareketinin oluşumuna yön vermiştir. Toplumu akılcı kriterlerle inşa etme çabasında bulunan devrimin etkinlikleri muhafazakâr alan açısından önemli bir sorgu alanı oluştururken, aynı zamanda gelenek, din, ideal vb. gibi manevi kültürel kodların yeniden başatlaştırılmasını sağlamış, muhafazakâr alanın bu bağlamdaki etkinliği günümüze kadar artarak sürmüştür.

Bir Polemiğin Yeniden Üretilişi: Mehmet Akif-Tevfik Fikret Kavgası

Türkiye 1940 yılında önemli bir davaya tanık oluyordu. Hümanizma açısından anlam taşıyan dava, 7 Ekim 1939 tarihinde *Yeni Sabah* gazetesinde Kâmran Demir imzasıyla yayımlanan "Şair Tevfik Fikretin Eserlerini Yakmalı - Tevfik Fikret, Amerikan Misyoner Papaslarının Tesirinde Kalmış Bir Zavallıdan İbarettir" başlıklı makalenin yansıması olarak ortaya çıkmış ve İslamcı-milliyetçi kesim ile insaniyetçiler arasındaki kavgayı körüklemişti. Kâmran Demir aynı gazetede 6 Ekim 1939 tarihinde Recep Kani'nin yazmış olduğu bir yazıya cevaben yazısını kaleme almıştı. Bu yazıda Recep Kani, Fikret'in Aşiyan'daki evinin Amerikan Koleji tarafından müze haline getirilmesinden dolayı memnuniyetini ifade ederken, ancak bunun devlet eliyle yapılmamış olmasından duyduğu üzüntüyü dile getirmiş, hükümet tarafından Fikret'in heykelinin dikilmesini istemişti.[196] Kâmran Demir ise bu yazıya karşılık olarak, Fikret'in Amerikan misyoner papazlarının etkisinde kaldığını ve var olan birkaç tane vatanperver şiirinin de tümden yapmacık ürünler olduğunu belirtiyordu. Fikret'in şiirleri vasattı, hatta şair bile sayılması mümkün değildi. Demir'e göre, Fikret Galatasaray Sultanisi gibi bir Türk kurumunda hizmet vermek yerine Amerikan Koleji'nde çalışmayı yeğlemişti. Bu açıdan o bir milliyet kahramanı olarak gösterilemezdi. Demir, Türk sağına çağrıda bulunarak Fikret'in tüm eserlerinin yakılması gerektiğini ifade ediyordu.[197]

Yeni Sabah gazetesi bu tartışmayı "Fikretin Heykelini mi Dikelim Eserlerini mi Yakalım?" sorusuyla ankete dönüştürmüş, Agâh Sırrı Levent, Mithat Cemal, Cemal Nadir, Hüseyin Cahit Yalçın, Hıfzı Teyfik, Rıza Çavdarlı, Ömer Rıza Doğrul, Eşref Edip, Nihal Atsız bu konudaki görüşlerini açıklamışlardı. Cemal Nadir, Rıza Çavdarlı Fikret savunması yaparken,[198] Fikret'in çocukluk döneminden itibaren arkadaşı olan Hüseyin Cahit Yalçın ise Fikret'in vatanperverliğinden hiçbir şekilde şüphe duyulamayacağını, onun dönemindeki milliyet anlayışıyla gününün milli-

yetçiliğinin çok farklı olduğunu ifade etmişti. Yalçın'a göre, ülke ancak İttihat ve Terakki döneminde milliyetçilikle tanışmıştı, bu açıdan Fikret'in Arap, Ermeni, Acem, Müslüman, Hıristiyan vb. unsurların kardeşliğini arzulayan görüşleri dönemine göre oldukça olağandı. Hüseyin Cahit aynı zamanda onun Galatasaray Sultanisi'nden ayrılmadığına, ayrılmak zorunda kaldığına da değinmişti.[199]

Ankette Fikret'e muhalif olanlar çoğunluğu oluşturmuştur. Agâh Sırrı Levent ve Ömer Rıza Doğrul hakaret içeriği olmamakla birlikte Fikret'in büyük bir şair kabul edilemeyeceğini ifade etmişlerdi. Örneğin Agâh Sırrı, Fikret'in ne heykeli yapılacak kadar büyük şair ne de eserleri yakılacak kadar kötü bir adam olduğunu söylüyordu.[200] Ömer Rıza Doğrul ise Mehmet Akif'in damadı olması nedeniyle tarafsız sayılamayacağını belirtmiş, Fikret'in heykelinin yapılması konusunda görüş bildirmemeyi yeğlemiş, ancak onu çağının gerisinde bir şair olarak tanımlamaktan da geri durmamıştı.[201] Ankette Fikret'e hakaret içeren sözler de yöneltilmiş, örneğin Eşref Edip, "Fikret! Cenabıhak Seni Affetsin!" diyerek onu ancak Allah'ın affedebileceğini söylemişti.[202] Nihal Atsız'a göre ise Fikret ne büyük bir şair ne de vatanperverdi. Milletin bütün insanlar, vatanın da dünya olduğunu söyleyen birinin vatanperver olması mümkün değildi. Atsız'a göre, Fikret'in Sovyetler'de heykelinin dikildiği söylentisi doğru ise, bu durum onun Türkiye'de heykelinin dikilmemesi için en yeterli sebepti.[203]

Fikret'in kitaplarının yakılması isteği, dönem Almanya'sında Propaganda Bakanı Goebbels'in Yahudi asıllı yazarların kitaplarının yakılması yönündeki çağrısının bir benzeridir. Bu çağrı aynı zamanda Fikret'in oğlunun Hıristiyan olduğu iddialarıyla birlikte yürümüş, onun dinsiz ve milliyetsiz olduğu tezleriyle İslamcı muhafazakârlık-insaniyetçilik kavgası körüklenmiştir.

Fikret'e yönelen saldırılara en sert yanıtlar *Tan* gazetesi yazarlarından Sabiha Sertel'den gelmiştir. Sertel, Fikret'e yönelik hücumlara "Kundakçı", "Fikret'i İrticaa Bayrak mı Yapmak İstiyorlar?", "Gençlik ve Fikret" gibi bir seri yazı yayımlayarak yanıt vermiştir.[204] Sabiha Sertel bu şiddeti yüksek atmosferi şöyle aktarır:

> ... bunlar Fikret'i milliyetsizlik ve vatansızlıkla suçlandırdılar. Fikret, bağımsız bir Türkiye'de eşit haklı vatandaşlardan ve milletlerden kurulmuş bir topluluktan yana idi... O milletini, vatanını savunuyor, fakat iktisadî ve siyasî menfaatler sebebiyle insanlar ve milletler arasına kin sokan milliyetçilik ve Türkçülük gibi akımlara karşı geliyordu. Düşmanları Fikret'in bu insaniyetçi cephesini anlamak istemediler.[205]

Sertel bu tartışmaların içine Fikret'in sokulmasının nedenlerini de açıklar:

> Bu savaş yıllarında Faşistlerin anlayışı doğrultusunda propaganda yapmak için Fikret'i ele aldıkları bir gerçek. Fikret'i insaniyetçi olduğu için vatansız göstermek istiyorlar. İnkılâpçılığını milliyetçi olamayacağına kanıt yapıyorlar. Evrenin varlığına bir baş aramadığı için onu dinsizlikle suçluyorlar. Oğlu, Amerika'da din değiştirdi diye onu karalıyorlar ve kişisel yaşamına uydurukçu savlarla burunlarını sokuyorlar. Hatta kendinden önceki Türk şiirinin metafizik varlık anlayışından yoksun oluşunu kusur sayarak, onu "basit ve geri" diye karalamaya kalkışıyorlar.[206]

Bu dönemde muhafazakâr-İslamcı yayın organlarından *Sebilürreşat* da baş yazarı Eşref Edip öncülüğünde saldırıya katılmıştı. Gerçekte bu tartışma tarihin bir tekerrürüydü. Öyle ki, 1912 yılında yaşanan Tevfik Fikret-Mehmet Akif tartışması yeniden filizlendirilmişti. O dönemde Mehmet Akif, "Tarih-i Kadim" başlıklı şiiri dolayısıyla Tevfik Fikret'i suçlamış, onun insaniyetçi ideolojisine karşı tavır almıştı. *Sebilürreşat*, yirmi sekiz yıl önce yaşanan polemiği yeniden gündeme taşıyarak Tevfik Fikret'e saldırıyordu. İkinci Meşrutiyet yıllarının kavgası yeniden gün yüzüne çıkmış, Tevfik Fikret geçmişteki tartışma kaynaklığında dinsizlik ve vatansızlıkla suçlanmıştı.[207]

Gerçekte İslamcı muhafazakârların saldırıları, insaniyetçilik tartışmalarının henüz ortaya çıkmadığı Cumhuriyet'in ilk yıllarında da izlenmişti. İstanbul Darülfünunu ilahiyat profesörlerinden Mehmet Ali Ayni tarafından dile getirilen benzer yorumlar da aynı ağır ithamları içermekteydi. Ayni, 1927 yılında Fikret eleştirisi

içeren *Reybîlik, Lâilâhîlik, Bedbinlik* adlı bir kitap yayımlamıştı. Kitapta Fikret şüphecilikle suçlanıyor, hatta bu şüpheciliği Fikret'in şeker hastalığına bağlanıyordu. Vücutça hasta olan Tevfik Fikret'in ruhen de hasta olduğu iddia edilmiş, karamsarlığına dem vurularak, ateistlikle suçlanmıştı.[208]

İslamcı kesime göre, Tevfik Fikret dinsizdi, milliyetsizdi, Sovyetler Birliği'nde anısına heykeller bile dikilmişti. Eşref Edip ve *Sebilürreşat* çevresi, kendilerinin suçlamalar içeren yazılarına yanıt veren Sabiha Sertel'e karşı da suçlamalarda bulunmuş ve Sertel'e, yazılarının hakaret içerdiği savıyla dava açmışlardı. O günlerde 4. Asliye Ceza Mahkemesi'nde başlayan dava Türkiye'nin en önemli gündemlerinden birini oluşturmuştu. Gerçekte ortada bir hakaret davasından öte siyasi bir davanın varlığı açıkça izlenmektedir. Dava sonucu Sabiha Sertel beraat edecek ve 1946 yılında savunmasını içeren *Tevfik Fikret İdeolojisi ve Felsefesi* adlı kitabını yayımlayacaktır. Kitap, 1965 ve 1969 yıllarında tekrar basılmıştır. Son baskı olan 1969 baskısının adı değişmiş; *İlericilik Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret* olarak yayımlanmıştır.[209]

1939 yılında Kâmran Demir'in yeniden başlattığı Akif-Fikret çatışmasında Eşref Edip önemli bir aktör olmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminde *Sırât-ı Müstakim* adlı haftalık dergiyle yayın hayatına giren Eşref Edip, ardından da işgal İstanbul'unda *Sebilürreşat*'ın sahibi olarak yayıncılığı sürdürmüştür. İstanbul'da yayın yapmanın zorluğu sonucu *Sebilürreşat*'ın yayınını önce Kastamonu ve ardından da Ankara'da yürüten Eşref Edip, kurtuluştan sonra tekrar İstanbul'a dönecek ve *Sebilürreşat*'ı İstanbul'da yeniden çıkarmaya devam edecektir. Ne ki İkinci TBMM döneminde muhafazakâr-İslamcı kanadın Meclis'ten tasfiyesiyle birlikte dergi de bundan etkilenmiş, Takrir-i Sükûn Kanunu gereğince 6 Mart 1925 tarihinde kapatılmıştır. Eşref Edip de bu süreçte kovuşturmaya uğramıştır. Eşref Edip, Eylül 1925 yılında serbest bırakılmasının ardından İstanbul'da "Asarı İlmiye Kütüphanesi"ni kurarak yayın hayatına devam edecektir. Bu arada Mehmet Akif'le de görüşmelerini sürdürmüştür. Ekim 1940 tarihinde İzmirli İsmail Hakkı, Kâmil Miras ve Ömer Rıza Doğrul'la birlikte *İslâm-Türk*

Ansiklopedisi ve *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*'nı çıkarmış, aynı yıl *İnkılâp Karşısında Âkif-Fikret, Gençlik Tancı*'lar: *Kurtuluş Harbi'nin Kaynağı İstiklâl Marşı mı, Tarih-i Kadim mi?* adlı eserini yayımlamıştır. Bunu 1943 yılında doğrudan doğruya yine Tevfik Fikret'i hedef gösteren *Pembe Kitap* adlı bir çalışması izlemiştir. Eşref Edip *Çınaraltı* dergisinde 1943 yılının Temmuz ayında kendisiyle yapılan söyleşide bu kitabı neden yazdığını anlatmıştır. Kendisiyle *İslam-Türk Ansiklopedisi*'nin idarehanesinde görüşülmüştür. Eşref Edip bu söyleşide, Tevfik Fikret'e, onun "Tarih-i Kadim" adlı eserine ve bu eserleri kürsülerde okuyup yayımlayanlara ağır hakaretler yöneltmiştir:

> Biliyorsunuz ki zaman zaman Fikreti bir bayrak olarak kullanmak istiyenler var. Onun hakkında konferanslar veriliyor, Tarihi Kadimi kürsülerde okunuyor, gazetelerde, mecmualarda onun hakkında uzun uzadıya kasideler yazılıyor, kitaplar neşrediliyor, hâsılı göklere çıkarılıyor. Maksat mâlum; O manzumenin şaşaalı belâgile bazı körpe dimağları teshir ederek ihtiva ettiği sapık ve bozguncu fikirleri aşılamak... Geçenlerde "Tan"cılar gene Tarihi-i Kadimi ele aldılar, "İnkılâp müjdecisi" diye tavsif [nitelendirme] ve tebcil [yüceltme] ettiler, bu vesile ile istiklâl marşındaki "hilâl" ve "süheda" kelimelerine de dil uzattılar. Bunun üzerine Üniversitenin faziletli gençliği Tan'cılara karşı millî mukaddesatı müdafaa ettiler...[210]

Eşref Edip, Tevfik Fikret'e düşünceleri anarşiye sürüklemesinden dolayı karşı çıktığını söylerken, onun fikirlerinin felsefi olduğunu ileri sürenlere yine kendi gibi muhafazakâr yazarların görüşleriyle yanıt vermiştir. Eşref Edip, söyleşide bireysel kaldığı sürece insanın özgürce, istediği gibi düşünebileceğini, ancak toplumun ahlakını etkileme tehlikesine aynı şekilde bakılamayacağını belirtecektir. İşte Fikret, düşünceleriyle toplumun ahlakını bozduğu için sakıncalıdır. Söyleşi, Tevfik Fikret'in ahlakının sorgulanmasına kadar varmış ve Eşref Edip kendisinin de içinde yer aldığı Türkiye sağının hakaret içeren sözleriyle Fikret'e saldırmayı sürdürmüştür:

> ... Felsefe bunun neresinde? Mehmet Ali Ayni, bunlara Yunan mitolojisinin batıl efsaneleri diyor. Fikretin reybîlik, bedbinlik hastalığına tutularak menzil-i lâilâhilik saçtığını söylüyor. Süleyman Nazif, şüphe, Fikret'in imanını bozduğunu, hasta dimağı bir ehremen [ehreman- şeytan] gördüğünü ve onu da inkâr ettiğini söylüyor... Süleyman Nazife göre: Fikret kindar, en hayırhah irşat ve nasihatlere karşı bile hiddetlenir. Sesinin şefkatle ihtizazından bunalır, dişlerinin gıcırtısı işitilir. Hüseyin Cahide göre: Fikret, geçimsiz, alıngan, asabi mizaç, gülerek iğneler, haklı haksız herkesi incitir, kırk yıllık arkadaşını bile acı sözlerle zehirlemekten çekinmez, kimseyi çekemezdi. Yaptığı muameleler bir dosttan beklenilmeyen şeylerdi. İsmail Habibe göre: Fikret ferdiyetçi, menfi ahlâklı ve mütecavizdir. Ahmet Naime göre: Fikret çok müstehzi ve hodbin [bencil], beşerin büyük muktedalarına dil uzatacak kadar cüretkâr, sert bir çelik, fakat iki yüzlü zehirli bir Acem kılıcı idi...[211]

Eşref Edip, Mehmet Akif'in yakınındaki bir kişi olarak Akif-Fikret çatışmasına da değinmiştir. Mehmet Akif'in "Tarih-i Kadim"in yayımlanmasından çok üzüntü duyduğunu ve bu şiirden her söz açıldığında gözlerini bir noktaya dikerek hiçbir şey söylemediğini, ancak içinde fırtınaların koptuğunu gözlerinden anlamanın mümkün olduğunu ifade etmiştir.[212]

Çınaraltı dergisi, söyleşinin yayımlandığı sayının hemen ardından Orhan Seyfi Orhon'un diliyle dergi adına tavrını koyacaktır. Türk toplumunun değerlerinden olan Fikret'e karşı yöneltilen saldırılar karşısında dergi sonuç olarak tarafsız kalma yolunu seçmiştir. Yazıda Tevfik Fikret'in ulusu ve bayrağı yücelten şiirlerine yer verilmiş, Tevfik Fikret'in görüşlerinin *Tan* ve benzeri materyalist yayınlar tarafından kötüye kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Toplumun Akifçiler-Fikretçiler gibi iki gruba ayrılmadığı, aksine bu ayrımın Sabiha Sertel ve arkadaşlarının bir çarpıtması olduğu vurgulanmıştır. Yazıda Fikret'e karşı bir duyarlılık hissedilmektedir. Onun bir edebiyat adamı olarak duygularının esiri olabileceği doğal karşılanmış, asıl suçlunun kendisini kullananlar olduğu açıklanmıştır:

> ... Şair, bir anın heyecanını nakleden adamdır. Onun şiiri, yalnız o anın heyecanına, ilhamına tâbidir. O gönlünün adamıdır, ücretli pro-

> paganda memuru değil. Bu bakımdan Tevfik Fikretin meşhur "*Tarih-i Kadim*" manzumesini de bir din meselesi yapmayı çok lüzumsuz görüyorduk. Şair o manzumede itikadımızın sınırları dışına çıkmış olabilir. En koyu materyalist görünebilir. Münkir [inkarcı], ihtilâlci, hattâ anarşist olabilir. Fakat başka bir şiirinde mânevi bir vect içinde kalır, tanrısına münacatta [yalvarır] bulunur, mümin bir kalbin en ulvî duygularını söyler... Fakat hayretle öğrendik ki bu şiir başka türlü emellere vasıta olarak ortaya atılıyormuş... Meğer bizim aziz şairimiz nelere vasıta oluyormuş!.. Tevfik Fikreti millî mukaddesâtı yıkıp yerine marksizmi koymak için kıpkızıl bir milliyet düşmanı haline sokmuşlar... Neden Sabiha Zekeriya Sertel, vatan ve millet sevgisinde Fikretle Akifin birleştiğini yazmıyor...[213]

1940'lı yılların başında yeniden gündeme taşınan bu polemik karşısında sosyalistler Fikret'in yanında konumlanır. Sabiha Sertel'in yazıları dışında dönemin sol dergi çevreleri Fikret'e *Pembe Kitap* üzerinden yöneltilen eleştirilere yanıt vermiştir. Örneğin *Yurt ve Dünya* dergisinde Pertev Naili Boratav tarafından *Pembe Kitap*'ın ayrıntılı bir eleştirel analizi yapılmıştır.[214] Bu yazıya Eşref Edip *Yurt ve Dünya*'nın 34. sayısında yanıt verecektir.[215]

Sosyalist çevreler bu yandaşlıkları yanı sıra, aynı zamanda Fikret'i çözümlemek gereğini de hissedeceklerdir. Bu çözümlemelerden biri Zeki Baştımar'a aittir. Baştımar, Tevfik Fikret üzerine değerlendirmelerinde onun halk şairi olmamasına karşın halkçı bir şair olduğunu söyleyecektir. Ancak bu halkçı tavra karşın Tevfik Fikret burjuva hümanistlerinin duygularından öte bir duruş sergileyememiştir. Öyle ki, Fikret soyut bir gerçekliğe ve mutlak ahlaka inanan, belirli toplumsal ve siyasi prensipleri bulunmayan bir şairdir ve dönemindeki toplumsal-ekonomik koşulların ürettiği yıkımı görememiştir. Buna karşın yine de dönemi içinde karanlıklarla çarpışması, insanlığın sefaletinden dem vurması, insanın acılarına karşı nefret hissi uyandırması bakımından edebiyatımızda bir aşama olduğu kabul edilmelidir:

> ... belirli sosyal ve siyasî prensipleri, kanaatleri yoktu. Hayatın objektif seyri şiirlerinde akisler bulunuyordu. Fakat bu seyrin sosyal kanunlarını bilmiyordu: Ona göre cemiyet teklerin mekanik bir topluluğundan

ibaretti. Bilgiyi fenalıkların devası addediyordu. İçtimaî haksızlıkların insanların bilgisizliklerinden, geriliklerinden ileri geldiğini, cemiyete iyi bir şekil vermek için bu geriliği gidermek, insanın tabiatındaki müsbet karakteri hayata hâkim kılmak kâfidir sanıyordu... Fikret çalışan insanı iyice görüp tanıyamamış, sosyal ve ekonomik şartların doğurduğu asıl ıztırabın derinliğine inememiştir. "Takdise müstahaktır" dediği insan için, bütün eski hümanistler gibi onun da sosyal hüviyeti merhamet telkin etmekten ileri gitmesine engeldi. O sadece "Balıkçılar"ı, dilencileri (Ramazan sadakası) görebiliyordu.Yüreklerde ancak rikkat uyandırabiliyordu. Fakat temsil ettiği topluluğun aşk ve ıztıraplarına kalbiyle tempo tutabilmiş, onun kadar beşerî olabilmiş şairlerin sayısı çok değildir...[216]

İnsancılık bağlamındaki şiirleri yüzünden hedef gösterilen ve muhafazakâr-insancı çatışmasına malzeme yapılan Tevfik Fikret'in düşünce dünyasının derinliklerine inmek, İkinci Meşrutiyet'ten beri süren bu kavgayı anlamak açısından önem taşıyor. Meşrutiyet dönemi siyasal akımlarının birer tutunum ideolojisi olarak inşası sürecinde, aydınların Türkiye'nin kurtuluşuna ilişkin görüşlerinin oldukça farklılaştığı izlenir. Bu dönemde Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık, Mesleki-i İçtima gibi düşünce akımlarını siyasi bir ideoloji olarak yaşama geçirmeye çalışan küçük burjuva aydınların görüşleri yer yer kalem kavgası halini alıvermiştir. Bu akımların önderlerinin başlangıçta Abdülhamit baskısı karşısında ortak bir mücadele alanı yarattıkları bilinir. Tevfik Fikret de Salih Karamet'in anılarında izlendiği üzere Abdülhamit'in zorba yönetimine karşı eleştirel bir duruş alan aydınlardandır. Hatta Meşrutiyet'i çağıran şiirler kaleme almıştır. Ne ki, Salih Karamet'in kendisini İttihat ve Terakki'ye davet etmesine ve yemin etmeksizin teşkilata girmesine karşın yeni düzene karşı tam bir güven duygusu da taşımamaktadır. Karamet'e söylediği şu sözler bunun açık bir kanıtıdır:

Ne yapacaksınız? Mutlakiyetin yıkılmasına ben de taraftarım. Yalnız sonra çok müteyakkız [uyanık] bulunmak lazım, çünkü memlekette seciyeli ve ehil adam kıtlaşmıştır. Biz de köşede kalmışlardanız. Muhitimizde değerli insanlar olsaydı elbette farkına varırdık. Korkarım ki siz mutlakiyeti yıktıktan sonra vaziyet gözü açıkların eline düşer.[217]

Bu güvensizliğine karşın İttihat ve Terakki yönetimi tarafından kendisinden Abdülhamit'e karşı ayaklanmayı meşrulaştıran ve bestelenmesi düşünülen bir ihtilal şiiri yazması rica edilir ve "Millet Şarkısı" bu amaçla kaleme alınır. Fikret'in bu şiirinde sıkça yinelenen "hakk" sözcüğü adaleti, doğruluğu, gerçekliği ifade etmektedir. Şiirde Abdülhamit yönetiminin milleti tanımayan ve millet hakkını çiğneyen uygulamalarına tepki gösterilmiş, bu yönetimin yıkılması bir hak olarak görülmüştür. Bu hak ise millete ait bir haktır:

> Zulmün topu var, güllesi var, kal'ası varsa,
> hakkın da bükülmez kolu, dönmez yüzü vardır;
> Göz yumma güneşten, ne kadar nûru kararsa,
> Sönmez ebedi, her gecenin gündüzü vardır.
> ...
> Millet yoludur, hak yoludur tuttuğumuz yol;
> Ey hak, yaşa; ey sevgili millet, yaşa... Var ol![218]

Ne ki, Meşrutiyet'i bu biçimde çağıran dizelerin yerini bir süre sonra büyük bir hayal kırıklığı almıştır. İttihatçıların iktidarı ele geçirmesinin ardından idari baskılarla, yolsuzluk ve halkın sefaletinin sürmesi, Tevfik Fikret'i kısa süren bir suskunluktan sonra sistem eleştirisine yöneltecektir. İlk tepkilerini "Rübâbın Cevabı" ve "Doksanbeşe Doğru" şiirlerinde dile getirir. "Doksanbeşe Doğru"daki şu dizeler otuz üç yıllık bir baskı döneminden hiçbir şeyin öğrenilmemiş olduğunu ifade eder:

> Bir uğursuz dönem gene: Gene çiğnendi nice antlar; Çiğnendi, yazık ulusun yüce umudu!
> Yasa diye yasa diye yasalar tepelendi...
> Boş yere çığrı çığlık, boşuna ilinti!
> ...
> Ey düş demi gibi geçmiş kara günler,
> O kara yangın gidişinizi bir an yineleyin de;
> Dönsün bize geçmiş, o derin ve küskün bakış...
> Yazık ki! Otuz üç yıl, otuz üç yıl tüm acılar;
> Yazık ki! Ne bir şey öğretmiş, ne bir düşünce...[219]

Tevfik Fikret döneminin çok ilerisinde olan düşünceleriyle ütopist bir insaniyetçi olarak yorumlanmıştır. Öyle ki, Abdülhamit baskısı karşısında bir grup arkadaşıyla Yeni Zelanda'ya gitmeyi istemiş,[220] orada ortak üretime dayalı komünal bir ortamda özgürlük ve adaletin gerçekleşeceği bir çiftlik yaşamı sürmeye özlem duymuştur. Sabiha Sertel, Fikret'in insaniyetçiliğinde Saint Simon, Fourier ve Oven gibi hayalci sosyalistlerin izlerinin görüldüğünü söyleyecektir. Bu hayalci sosyalist özlem onun tinsele olan uzaklığında, savaş karşıtı tutumunda, sanatçının toplumdaki sosyal ödevine bakışında ve bireyci ideologlara karşı yazdığı yazılarında açıkça belirginleşmiştir.[221] Gerçekten de onun insaniyetçi tavrı Şubat 1911'de yazdığı "Gökten Yere" şiirinde belirgin olarak görülür. Fikret'e göre insan dışında kutsanacak bir şey bulunmamaktadır:

...
Ey hayat,
Ey evrenin ruhu,
Kutsayın: İnsan kutsanmayı hak etmiştir; odur iyiliğin ve kötülüğün tanrısı
Olabilir her şeyin tanrısı!!.."[222]

Haluk'un Amentüsü adlı eserinde de insanın evrendeki başatlığı şöyle ifade edilir:

...
Toprak vatanım, insanoğlu ulusum... İnsan
İnsan olur ancak, bunu anlayarak inandım.
Şeytan da biziz, cin de, ne şeytan ne melek var;
Dünya dönecek cennete insanla, inandım.
İnsan oğulları birbirinin kardeşi... Hülyâ!
Olsun, ben o hülyâya da bin can inandım...[223]

Fikret'in düşüncesinde insan öylesi değerlidir ki insanoğlunun varlığına kasteden bütün şiddet unsurları, kan ve savaş yerilir. Ancak içinde bulunduğu dönem Balkan Savaşları'ndan Birinci Dünya Savaşı'na doğru yol alınan emperyalist savaş dönemidir. Fikret'in,

dönem iktidarı İttihat ve Terakki'nin Alman militarizmiyle uzlaşmasına karşı tepkisi şiirlerine yansır. "Harb-i Mukaddes" isimli şiiri Fikret'in basılmamış son şiiri olarak bilinir:

> ...
> Ey hak diyerek hakkı yıkan merhametsiz zümre!
> Artık yeter insanlığın kalbi feryat ediyor.
> Her evi keder ve sefalet kapladı. Ey kendi cinsini, yıllarca kutsal harb sözleriyle alçakça geberten harpçiler!
> ...
> Ey, milletlere önderlik edenler, hepinize lanet olsun!
> Uzatmaya çalıştığınız harb felaketi yüzbinleri, milyonları toprağa seriyor.
> Dünyayı bugün harb denilen yokedici ele teslim edenlerin ecdadına lânet olsun!
> ...
> Ey, dini koruyoruz, diye saçmalar yazanlar! Evet, sanki o Balkanlarda dökülen kanlar az gelmiş gibi, şimdi Allah ve peygamberin emrini söyliyen âyet ve hâdislerle milleti bu harb cehennemine teşvik ediniz. Herkesi kanlı çamur haline getiriniz...[224]

Fikret'in şiirlerindeki akılcı, insaniyetçi ve savaş karşıtı duruşa Türk Ocağı'nda örgütlenen Türkçü ve İslamcı çevrelerin hücumları gecikmeden gelmişti. Fikret'in şiirlerinde ulusun yerini alan insan ve insan olmanın yaşamın başat kaynağı olduğuna inanç Türkçüler ve İslamcılar açısından kolay kabullenilecek bir anlayış değildi. Fikret bu felsefesiyle özellikle de İslamcı çevrelerin güçlü temsilcisi Mehmet Akif'in saldırısına uğrayacaktı. Mehmet Akif, Tevfik Fikret'in "Tarih-i Kadim" şiirine gönderme yaparak onu dinsizlikle ve Protestanlara zangoçluk etmekle suçluyordu. İlginçtir ki, Mehmet Akif, şiirin yazılma tarihi olan 1905 yılından yedi yıl sonra bu eleştirileri yöneltmiş ve eleştiriler İslamcı çevrelerde hemen yankı bulmuştu. Tepkinin uzun bir süre gecikmesi gerçekte doğal bir durumdu. 1912 yılı imparatorluğun savaşlarla gerçek bir yıkıma uğradığı dönemdi ve bu felaket Türkçü, İslamcı fikir akımlarını da keskinleştirmişti. Belki de bu durumu grupların çaresizlik

içinde kendi kurtuluş tezlerini topluma benimsetme kaygılarıyla birlikte düşünmek gerekmektedir.

Mehmet Akif'in Süleymaniye Camii'nde verdiği vaazlardan birinde söylediği şiiri önce *Sebilürreşat*'ta yayımlanmış, ardından da kitap olarak basılmıştı. İşte bu şiir insaniyetçi- gelenekçi/muhafazakâr çatışmasına uzun dönem malzeme olacaktı. Şiirin bir bölümü şu mısralardan oluşuyordu:

> Hele edipleriniz çok bayağı insanlar.
> Halka bunlar mı yol gösterecek?
> Yazık! Kimi sadece batının orospuluğuna parasız simsarlık eder, kimisi İran edebiyatını taklit eder.
> Eski divanlarımız oğlan ve şarap sevgisiyle dolu.
> Gençlerin şiirlerinde biradan, orospudan başka ne var?
> Bunların hepsi serseri.
> Hiçbirinin mesleği, ahlâkı yok.
> Gûya hepsi filozof, fakat pek çoğu mektep görmemiş.
> Şimdi Allaha söver, sonra bol para alınca Protestanlara zangoçluk eder.[225]

Mehmet Akif'in bu dizelerindeki, "Allaha söver, sonra bol para alınca Protestanlara zangoçluk eder" ifadesi doğrudan Fikret'e yönelikti ve Fikret'in Amerikan Koleji'nde öğretmenlik yapmasından kaynaklanmıştı.

Fikret'in dünyeviliği "Gökten Yere" şiirinde olduğu gibi "Tarih-i Kadim" şiirinde de izlenmekte, Akif'in reformist İslamcılığı karşısında materyalist bir felsefenin izlerini taşımaktaydı. Bu durum Fikret'e Meşrutiyet döneminde yöneltilen eleştirilerin de kaynağı olmuştu. Fikret'e yönelik bu türden eleştiriler onun ölümüyle de son bulmamıştı. *Sebilürreşat*'ta Babanzade Ahmet Naim, Fikret'in ölümünün ardından saldırıyı sürdürmüştü. Bu tavır *Sebilürreşat*'cılarla Batıcıların karşı karşıya gelmelerine yol açmış, aralarında Ruşen Eşref, Fuat Köprülü, Salih Karamet, Cenap Şehabettin ve Ziya Gökalp'in yer aldığı bir grup aydın Fikret lehinde yazılar kaleme almışlardı.[226]

Sonuç olarak kökleri İkinci Meşrutiyet'e inen bu tartışma dünyada faşizm yanlısı görüşlerin baskın biçimde etkisini gösterdiği tek parti döneminde yeniden filizlendirilmişti. Batı uygarlığının kökleri olan Yunan-Latin dünyasının değerlerine yönelindiği bu dönemde, savaş koşullarının güdülediği milliyetçi-muhafazakâr eğilimlerin yoğunlaşması, Türkiye'de İslamcı-muhafazakârlar olarak tanımlanabilecek kesimin Tevfik Fikret üzerinden insaniyetçiliği sorgulamasına yol açmıştı. Türkiye'nin İslamcı-muhafazakârları, din ve gelenek yerine konumlandırılmak istenen "insani tutuma" Tevfik Fikret simgesi üzerinden savaş açmıştı.

Kısa Bir Değinme: Sanat Alanında Hümanizma

Türkiye'de hümanizma kavramı diğer kültürel alanlarda, özellikle de müzik ve güzel sanatlar alanında yoğunlukla Doğu-Batı, alaturka-alafranga, klasik gibi kavramlar üzerinden tartışmaya açılmıştı. Erken Cumhuriyet döneminde tercihin Batı'dan ve Batı'nın gelenek ve değerlerinden yana konulması pek çok sanat alanında yansımasını bulmuştu.

Müzik Alanında

Müzik, devrimin önderi Mustafa Kemal Atatürk tarafından doğrudan yönlendirilmişti. 8 Ağustos 1928 tarihinde Sarayburnu'ndaki bir gece toplantısında izlemiş olduğu konser dolayısıyla Atatürk, Doğu-Batı müziği konusundaki tercihini şöyle ortaya koymuştu:

> ... Bu gece burada güzel bir tesadüf eseri olarak Şarkın en mümtaz iki musiki heyetini dinledim. Bilhassa sahneyi birinci olarak tezyin eden Müniretül Mehdiye Hanım san'atkarlığında muvaffak oldu. Fakat benim Türk hissiyatım üzerinde artık bu musiki, bu basit musiki, Türk'ün çok mün-

> keşif ruh ve hissini tatmine kâfi gelmez. Şimdi karşıda medenî dünyanın musikisi de işitildi. Bu ana kadar Şark musikisi denilen terennümler karşısında kansız gibi görünen halk, derhal harakete ve faaliyete geçti. Hepsi oynuyor ve şen, şâtırdırlar, tabiatın icabatını yapıyorlar. Bu pek tabiidir. Hakikaten Türk, fitraten şen, şâtırdır. Eğer onun bu güzel huyu bir zaman için farkolmamışsa, kendi kusuru değildir... İşte Türk milleti bunun için gamlandı. Fakat artık millet hatalarını kanı ile tashih etmiştir; artık müsterihtir, artık Türk şendir, fıtratinde olduğu gibi, artık Türk şendir. Çünkü artık ona ilişmenin hatarnâk olduğunu tekrar ispat istemez, kanaatindedir...[227]

Sadi Irmak anılarında, Atatürk'ün müzik alanında devrimci yönelime olan inancını anlatmaktadır:

> Atatürk'ün yepyeni bir konu ortaya attığını gördüm; "En güç inkılâp nedir?" Sıra ile hepimizin cevbanı bekliyordu. Bazı arkadaşlar; "Bütün inkılâplar birbirinden güçtür" dediler. Sıra bana gelince, "en güç inkılâp laikliktir" dedim... Ama Atatürk cevaplarımızın hiçbirisini beğenmedi. Bizi bir müddet tereddütte bıraktıktan sonra "en güç inkılâp" dedi, "Müzik inkılâbıdır." Şaşkınlığımızı yüzümüzden okumuşcasına devam etti: "Çünkü müzik inkılâbı şahsa önce kendi iç dünyasını unutturmayı, sonra da yeni bir âleme yönelmeyi gerektirir. Onun için zordur." Kısa bir susma oldu. Işıklar saçan gözünü üzerlerimizde gezdirerek ekledi: "Çok zor ama, yapılacaktır."[228]

Mustafa Kemal'in sözlerinden de anlaşılacağı üzere müzik alanında arzulanan dönüşüm toplumsal inşa siyasetinin uzantısı olarak gerçekleştirilecektir. Mustafa Kemal'in 1 Kasım 1934 tarihinde TBMM'nin dördüncü devre dördüncü toplantı yılını açarken Meclis kürsüsünden söylemiş olduğu sözler, dil ve tarih alanından sonra müzik alanında da bir devrimin geleceğinin habercisidir. Atatürk güzel sanatların hepsinde ulusun ilerletilmesini arzu etmiş, ancak en başta yol alınması gerekli alanın müzik olduğunu söylemiştir. Atatürk'e göre; bir ulusun değişimini belgeleyen başat ölçüt müzikte yaşanan değişimdir. O gün için ülkesinde dinlenen müzik ise yüz ağartacak değerde değildir:

> ... Güzel sanatların hepsinde, ulus gençliğinin ne türlü ilerletilmesini istediğinizi bilirim. Bu, yapılmaktadır. Ancak bunda en çabuk en önde götürülmesi gerekli olan Türk musikisidir... Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, musikide değişikliği alabilmesi, kavrıyabilmesidir. Bugün dinletmeğe yeltenilen musiki yüz ağartacak değerde olmaktan çok uzaktır. Bunu açıkça bilmeliyiz... Ulusal; ince duyguları, düşünceleri anlatan; yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları... genel, son musiki kurallarına göre işlemek gerekir. Ancak; bu güzeyde, Türk ulusal musikisi yükselebilir, evrensel musikide yerini alabilir.[229]

Atatürk konuşmasında, bakanlığın bu konuya değer vermesi ve kamunun da ona yardımcı olması direktifinde bulunmuştur.[230]

Gerçekte Mustafa Kemal'in 1934'teki konuşmasından bir yıl önce; Cumhuriyet'in 10. yıl kutlamaları dolayısıyla yayımlanan yazılarda uzun süredir müzik alanında yaşanan alaturka-alafranga mücadelesinin Batı lehine sonuçlandığı ilan edilmiştir. Örneğin Muzaffer Reşit, *Varlık* dergisinde onuncu yılda bu mücadelenin bittiğini müjdelemiştir: "Alaturka ve alafranga mücadelesinden bugün artık katiyetle söyleyebiliriz ki alafranga musiki galip çıkmıştır. Esasen başka türlü olmasına da imkân yoktu. Alaturka musiki Divan edebiyatıyla, tekkeyle, fesle, cami mimarisiyle başbaşa yürüyen ve ilhamını onlardan alan bir musikiydi." [231]

Falih Rıfkı Atay, Atatürk'ün ölümü dolayısıyla yazdığı yazılarından birinde onun Emile Ludwig ile arasında geçen bir konuşmayı aktarmıştır. Ludwig'in Şark sanatları içinde bir tek musikinizi anlamıyoruz sözlerine karşılık olarak Mustafa Kemal'in bu müziğin bize ait olmadığını ifade ettiğini belirtmiştir. Falih Rıfkı 1938 yılı sonbaharında kendi kültür ve sanat anlayışını ise şöyle açıklar:

> ... Kemalizm'in musikisi, artık içinde bulunmakta olduğumuz Garb âleminin musikisidir. Ve bizim millî sesimiz, Rus sesi, Alman sesi, İtalyan sesi gibi, onun içinde yaratacağı hususiyetleri ile duyulacaktır. Alaturka musikiyi sevenler ve ona alışkanlıklarını muhafaza edenler, hatta yeniden alışanlar var. Sarayburnu nutkunda eski musikiyi reddeden Atatürk dahi, ondan yalnız zevk almakla kalmaz, usûl ve makamlarını da bilirdi. Radyo idaresi, kendi alaturkacı müşterilerinin zevkini düşünebilir; kahve-

ler, gazinolar ve serbest sahneler bu musikinin ticaretini yapabilir. Fakat devlet, ancak garb musikisini himaye edecek, mektepler ancak onun ilmini ve zevkini verecek, İnkılâp partisinin müesseseleri ancak onun terbiyesine hizmet edecektir. Divan edebiyatı gibi, eski musiki de terkettiğimiz medeniyet âleminin malı idi. Fuzuli gibi Dede'yi de büyük bulmak ve onun eserleriyle iftihar etmemek mümkün müdür? Fakat ne o edebiyatı, ne de bu musikiyi devam ettirmeye imkân yoktur... Üç türlü musiki var: Eski musiki, Garb musikisi ve Halk musikisi! Bizim olan Garb musikisi ve folklordur. Bir Kemalist eski musikiye millî adı veremez: Çünki Kemalizm, garb medeniyet ve kültürüne uymıyan bütün müesseseleri kendi "millî" ve "an'ana"ları silsilesinden ayırmıştır. An'anacı ve mürteci bazı garb nasyonalizmleri ile inkılâbcı Kemalizm milliyetperverliği arasında hiçbir münasebet aramıyalım.[232]

Doğu müziği olarak tanımlanan klasik Türk müziği konusunda Sadri Ertem de görüşlerini çeşitli defalar sunar. Ertem'e göre, Dede Efendi müziğinin bugünkü hayatımızın müziği olmasını isteyenler "müzik dekoru arkasında bambaşka bir hayat tasavvur edenlerdir." Dede Efendi'nin müziği tabii ki güzeldir. Nasıl ki Süleymaniye bugün toplumun gurur duyacağı bir hatıradır, Dede'nin besteleri de aynı cinsten güzel hatıralar olmaktan öteye geçemeyecektir. Günün yaşam koşullarında bu müziği ve bu müziğin yer aldığı kültürel değerleri geri getirmek ise artık mümkün değildir. Sadri Ertem'e göre; "Dede Efendi'nin besteleri bizim için ancak kültür yadigârı, bir hâtıradır. Tıpkı büyük babanızın sandıkta kalmış bir sikkesi yahut tennuresidir. Bu sikkeyi giymek mümkün olmadığı gibi, bu tennure ile sokağa fırlamak da abestir. Ancak sadece bir hâtıradır. O kadar."[233]

Sahne Sanatları Alanında

Müzik alanındaki dönüşüme ivme kazandıran önemli çabalardan biri, Devlet Konservatuvarı'nın kökü olan Millî Musiki ve Temsil Akademisi'nin kuruluşu olmuştur. Maarif Vekâleti'ne bağlı olarak kurulan Akademi'nin, Musiki Muallim Mektebi, Riyase-

ticumhur Filarmoni Orkestrası ve Temsil şubesi olmak üzere üç kurumdan oluşması öngörülmüştür.[234] Gerçi Devlet Konservatuvarı temsillerine başlamadan önce Şehir Tiyatrosu'nun etkinlikleri kapsamında önemli eserler sahneye aktarılmıştır. 1935 yılında Shakespeare'in *Ölçüye Ölçü* adlı eseri,[235] 1936 yılında ise Seniha Bedri Göknil'in tercümeleri *Peer Gynt*, *Stella* ve *Faust* Muhsin Ertuğrul tarafından sahnelenmiştir.[236] Aynı zamanda 1936 yılında Devlet Konservatuvarı on beş günde bir konserler vermiş, bunlar arasında Verdi'nin, Chopin'in eserleri yer almıştır.[237]

Devlet Konservatuvarı ilk halka açık temsillerini ise 11 Ocak 1940 tarihinde gerçekleştirmiştir. Cebeci'de mektebin küçük salonunda gerçekleşen temsile İsmet İnönü de katılmıştır. Bu ilk temsilde Maurice Maeterlinck'in *Evin İçi* ve Molière'in *Gülünç Kibarlar* piyesleri sahnelenmiştir.[238] Konservatuvar, çalışmalarına hızla devam edecektir. 3 Nisan 1941 günkü gazeteler Ankara Halkevi'nde Devlet Konservatuvarı'nın iki temsil verdiğini duyuruyordu. Bunlar Konservatuvar öğrencilerinin oynadığı *Toska Operası* ve *Otelci Kadın* komedisiydi.[239] 24 Haziran 1941 tarihinde ise yine Ankara Halkevi'nde Mozart'ın *Bastien ve Bastienne* ve Puccini'nin *Madame Butterfly* operasının ikinci perdesi sahneye konmuştu.[240]

Bu kapsamdaki çalışmalar yurtdışından misafirlerin ağırlanmasıyla da desteklenmişti. Fransa Hükümeti'nin resmi devlet tiyatrosu Comédie Française 29 Mart-5 Nisan 1940 tarihleri arasında temsiller vermek üzere Türkiye'ye gelerek, İstanbul ve Ankara'da klasik repertuvarın en önemli eserlerini temsil etmişlerdi. Racine'in 5 perdelik manzum trajedisi *Andromaque*, Prosper Mériméé'nin 1 perdelik *Le Carosse du Saint-Sacrement* komedisi, Alfred Musset'nin 3 perdelik *On ne badine pas avec l'amour* piyesi ve Paul Morand'ın 2 perdelik *Le voyageur et l'amour* piyesi, Molière'in 5 perdelik manzum komedisi olan *Misanthrope*'u ve yine Musset'nin 1 perdelik komedisi oynanan temsiller arasında yer almıştır. Milli Şef İsmet İnönü, Hasan Âli Yücel ve devlet adamları bu temsillerde bizzat yer alarak sanat alanındaki değişimin yerleşmesine destek sunmuşlardır.[241]

Özellikle *Madame Butterfly* temsili için çokça yazı yazılmış olup, bunlardan biri de Falih Rıfkı'ya aittir. Falih Rıfkı, millilik kavramıyla musiki-temsil arasındaki ilişkiyi konu alan yazısında; *Madame Butterfly* temsili ile milli musiki geleneğinden uzaklaşılıyor kaygısı taşıyanların endişelerinin yersiz olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Yazara göre, dönemi için memlekette divan edebiyatının dirilmesi, Şark müziğinin devam etmesi artık mümkün olmadığı gibi, bunların olacağına inananlar da bulunmamaktadır. Bu geleneksel kültür kodlarını tabii ki sevenler bulunabilir. Ne ki, yazara göre bu durum ancak şahsi bir ilgiden ibaret kalmak durumundadır:

> artık şahsi kalmağa, ve şahıslarla bitmeğe, veya, iftihar edeceğimiz tarihî bir hatıra olmağa mahkûm bir musikiyi, millî saymak ve milletle beraber devam edeceğine kanmak iddiasına kapılarak, meselâ, Türk radyosunu saatlerce bir masa başı çalgısı haline getirmek istiyenlerin düşünce sakatlığındadır. Fasıl musikisine günde bir saat ve belki daha fazla zaman veren Türk radyosunu, millî musikiye az zaman ayırdığından dolayı itham etmek değil, bilâkis yeni musiki terbiyesi saatlerinden, şahsî zevkler için, bir saat feda etmek müsamahasında bulunduğu için takdir etmelidirler...[242]

Falih Rıfkı Atay bir zamanlar milli olanı, Türk olanı "etrak-ı bi idrak" olarak gören zihniyetin gerçekte milli olamayacağını, Türklerin Batı'yla ilişkiye geçmesiyle birlikte ümmet zihniyetine karşı millet anlayışının doğduğunu belirterek, *Madame Butterfly* operasının bu açıdan güzel bir başlangıç olduğunu söyleyecektir.[243]

3 Temmuz 1941 tarihinde Devlet Konservatuvarı'nın ilk mezunlarına diplomaları verilmiştir. Hasan Âli Yücel, konservatuvar binasında yaptığı konuşmasında sanat alanında da hümanist anlayışa yönelmenin işaretini vermiştir. Yücel, edebiyat alanında olduğu gibi, hangi millete ait olursa olsun insanlığa yeni bir duyuş ve düşünüş getiren bütün sanat eserlerinin Türk ve milli olduğunu ifade edecektir:

> ... Gözden uzak tutulmamasını bilhassa istirham ederim ki insanlığın en müthiş savaşlarından birini yaptığı böyle bir devirde ve harp yangınının dumanları ve kızıllıklarının göklerimize vurduğu böyle bir zamanda, tiyatro temsilleriyle, opera ile meşgul olmamız, güzel sanat davasına nasıl ciddî bir mâna verdiğimizin tarihe geçecek kadar kuvvetli buhranı telâkki edilmelidir. Biz, tiyatro ve opera şeklindeki temsil sanatını, bir medeniyet meselesi halinde alıyoruz. Onun içindir ki aziz memleketimizin her vaziyette müdafaası için her türlü fedakârlığı yapmakla uğraştığımız şu anlarda, sanatın bu şubesindeki inkişafına da, onu durdurmak değil, bilâkis yürüyüşüne hız vererek devam ediyoruz. Bir gün bizim gibi bütün insanlığın idrak edeceğine inanmış bulunduğumuz Türk hümanizmasının yepyeni bir safhası, Devlet Konservatuarının bağrından doğmaktadır. Türk hümanizması, beşer eserine istisnasız kıymet veren, ona zamanda ve mekânda hudut tanımıyan hür bir anlayış ve duyuştur. Hangi milletten olursa olsun insanlığa yeni bir düşünüş, yeni bir duyuş getiren her esere bizim yüreklerimizin besliyeceği his, ancak saygı ve hayranlıktır... Müellif bizden olmıyabilir, bestekâr başka milletten olabilir. Fakat o sözleri ve sesleri anlıyan ve canlandıran biziz. Onun için Devlet Konservatuarının temsil ettiği piyesler, oynadığı operalar bizimdir, Türktür ve millîdir...[244]

1942 yılında ise temsillere Sofokles'in *Antigone* eseri eklenecektir. 31 Ocak 1942 tarihinde Devlet Konservatuvarı'nın Cebeci'deki binasında temsil edilen eser Sabahattin Ali'nin çevirisi olup, önce radyoda seslendirilmiş, ardından da Cumhurbaşkanı İsmet İnönü ve diğer vekillerin de hazır bulunmasıyla Konservatuvar'da sahnelenmiştir.[245] *Antigone* temsili ile Devlet Tiyatrosu'nda ilk kez bir Yunan tragedyası sahnelenmiştir. Bedrettin Tuncel Devlet Tiyatrosu'nda *Antigone* ile birlikte Shakespeare, Molière gibi değerlerin de eserlerinin sahnelenmesi arzusunda bulunmuştur. Tiyatronun asıl hamurunun *Antigone* gibi demirbaş eserlerle yoğrulması gerektiğini, gerçek halk tiyatrosunun, kütle tiyatrosunun Yunan klasikleri olmadan beslenemeyeceğini ifade etmiştir. Öte yandan daha altı yıllık bir tiyatro deneyimine sahip Devlet Tiyatrosu'nun Karl Ebert'in yönetiminde almış olduğu önemli aşama da takdir edilmiştir.[246]

Devlet Konservatuvarı tarafından sahnelenen bir diğer eser ise Beethoven'in *Fidelio* operasıdır. 13 Şubat 1942 tarihinde Kızılay yararına Halkevi sahnesinde oynanmıştır.[247] 1939-1940 yılında Mozart'ın *Bastien ve Bastienne* operasını, 1941 yılında *Madam Butterfly*, 1942 yılı Şubat ayında Beethoven'in *Fidelio*'su ve 1943 yılında ise Çek besteci Smetana'nın *Satılmış Nişanlı*'sı izlemiştir. Bir İtalyan, bir Çek, iki de Alman operası olmak üzere 1943 yılında dört operanın sahnelendiği Devlet Konservatuvarı'nın aynı zamanda eserlerin niteliği açısından da seçmeci bir tutum izlediği anlaşılmaktadır. *Fidelio* ile klasik opera, *Madam Butterfly* ile lirik İtalyan operası örneği sergilenirken, *Satılmış Nişanlı* ile de folklor operası seçilmiş, bu yolla Batı'nın farklı eserlerine yer verilmek istenmiştir.[248]

Ankara Devlet Konservatuvarı yedinci yılında, 2 Mayıs-18 Haziran 1943 tarihleri arasında o tarihe kadar oynanmış bütün oyunları "Temsil Bayramı" etkinlikleri kapsamında toplu olarak sergileme kararı almıştır. Temsil Bayramı'nda oynanmak üzere 10 klasik eser seçilmiştir. Bunlar:

Komedi eserleri: Molière, *Gülünç Kibarlar*; Goldoni, *Otelci Kadın*; Lessing, *Minna Von Barhelm.*

Trajedi Örnekleri: Sofokles, *Kral Oidipus*; Sofokles, *Antigone*; Shakespeare, *Julius Caesar.*

Klasik Opera: Mozart, *Bastien ve Bastienne*; Beethoven, *Fidelio.*

Santimantal Opera: Puccini, *Madam Butterfly.*

Folklor örneklerinden: Smetana, *Satılmış Nişanlı*'dır.[249]

Aynı zamanda Şehir Tiyatrosu'nun da Batı'nın seçilmiş ürünlerini sahneye aktarma çabası sürmüştür. Charles Dickens'ın *Nasıl Hoşunuza Gider* ve ardından *Ocak Çekirgesi* oyunları 1943 yılının sonunda oynanan eserler arasındadır. Aralık 1943 tarihinde ise Bernard Shaw'un *Doktorun Sırrı* eserinin yine Şehir Tiyatrosu'nda sahneleneceği müjdelenmiştir.[250]

Bu çalışmalar arasında Cumhurbaşkanlığı Filarmoni Orkestrası'nın etkinliklerini de hatırlatmak yararlı olacaktır. Örneğin 27 Kasım 1943 tarihinde Fransız opera bestecisi Eduard Lalo'nun *İs-*

panyol Senfonisi ve Çaykovski'nin 6. *Patetik Senfoni*'si, 8 Ocak 1944 tarihinde ise yine Çaykovski ile birlikte Hector Berlioz'un *Fantastik Senfoni*'si Cumhurbaşkanlığı Filarmoni Orkestrası tarafından seslendirilecektir. Orkestra, 15 Aralık 1944 günü ise Rahmaninov ve Berlioz'un eserlerinden oluşan bir konser sunmuştur.[251]

Devlet destekli çeviri uğraşının önemli bir etkinliği de "Devlet Konservatuvarı Yayınları" olmuştu. Pek çok önemli tiyatro eseri tercüme edilip yayımlanmıştı. Erken Cumhuriyet dönemi hükümetlerinin tercüme çalışmalarında tiyatroyu da önemsedikleri izlenmektedir. Öyle ki, 1940-1948 yılları arasında cilt sayısı 745 olan 626 eserin 56'sı Devlet Konservatuvarı yayınlarından oluşmaktadır. Ayrıca tiyatro sanatı üzerine destekleyici 3 eser de tercüme edilerek yayımlanmıştır. Eserler arasında Bernard Shaw ve Eugene O'Neill'in çokça eseri bulunmaktadır. Bu iki yazar dışında Oscar Wilde, Jean Paul Sartre, Lev Nikolayeviç Tolstoy, Anton Çehov, Edmond Rostand, Jules Romains, Somerset Maugham gibi yazarların eserleri bulunmaktadır.[252]

Güzel Sanatlar Alanında

Edebiyat alanının hümanizma uğraşının başka sanat alanlarında edebiyat kadar etkili olamadığı anlaşılmaktadır. Müzik ve temsil alanlarında Batı'nın eserlerinin ülkeye aktarımı ve sahnelenmesi büyük bir çabanın sonucu gerçekleşmiştir. Güzel sanatlar alanında ise bu kadar yoğunluklu bir uğraş izlenmemektedir. Resim alanında hümanist yönelişe çağrı *Güzel Sanatlar* dergisinde Ahmet Muhip Dranas tarafından yapılmış ve az da olsa bu alanda da bir arayışın başladığı müjdelenmiştir. Ahmet Muhip Dranas, Birinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi dolayısıyla kaleme aldığı yazısında, bu sergiyi resimde beklenen hümanizmaya doğru bir adım ve bu iklime açılan ilk kapı olarak yorumlamıştır. Yazara göre; sergi o güne kadar açılmış resmi ve gayriresmi bütün resim ve heykel sergilerinden sadece Batı tarzında olması ve bütün ressamları bir araya toplamış olması bakımından ayrılmıyordu. Yeni bir eğilimi ve bir anlayışı ifade etmesi bakımından da anlam taşıyordu.[253]

Dranas Avrupa'da sanat akımlarının evrimini aktardığı yazısında, Picasso gibi resim sanatını tahripkâr bir üslupla uygulayan modernistlerin değerini kendilerine iade etmişti, ancak, içinde bulunduğu dönemde zafer kazanmasını umduğu neo-klasik resim anlayışının Avrupa'ya yeniden girdiğini ve bunun olumlu bir değişim olduğunu düşünüyordu. Avrupa'nın vardığı bu noktayı gören Türk sanatçıları da şüphesiz Batı'nın bu son eğilimine uyarak yeni bir klasizmaya doğru adımlarını atmaktaydılar. Öyle ki; modernist akımın Türkiye'deki temsilcisi D grubunun, 1939 Mart'ında açtığı sergide aşırı eğilimlerini çoktan bırakmış olduğu izlenmişti. Dranas'a göre bu olumlu bir gelişme çizgisiydi:

> Fakat neticede geç te olsa muzaffer olması lâzım gelen muzaffer oldu. Avrupa'da resim sanatı, bütün o hayvanlığını ve deliliğini atarak; akademik ve kalıp işi elbiselerini de yakarak taze bir hayatiyet içinde büyük forma doğru yürüdü: "Neoclassisisme." Şimdi Avrupa bundadır. Bizde ise dava, çok daha geniş bir mesele olarak ortaya çıktı. Resimde Ümanizma... Yukarıda söylediğimiz davanın havarileri olarak Avrupadan memlekete dönmüş olan o gençler Rönesansı ve alelşumul resim dünyasını ceplerinde taşımamalarına ve hattâ ekseriyetle bunun gafili olmalarına rağmen davayı o kadar güzel güttüler ve başardılar ki, Türk resmini bir hamlede dünya resminin davasına ortak ederek onun bu günkü şayanı hayret inkişafını temin ettiler... resmimizin, şüphesiz garbın en son temayülüne ayak uydurarak, Garpla beraber, bir yeni klasisizmaya doğru döneceği tabîydi.[254]

Dranas Birinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi'ne katılmış ressamları klasizmle ilişkileri açısından değerlendirmiştir. Ressamlar arasında Zeki Kocamemi, Halil Dikmen, Hamit Görele, Eşref Üren, Turgut Zaim, Cemal Tollu'yu saymıştır. Dranas özellikle Zeki Kocamemi'nin resimlerini klasik anlayışa en uygun yapıtlar olarak değerlendirecektir. Nedeni, ressamın cansız peyzajlara, natürmortlara dayanan temelsiz bir modernizm yerine belirli bir konuya ve insana dayalı bir resim anlayışını benimsemiş olmasıdır. Dranas, sergide yer alan Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun diğer ressamlar arasında klasizmayı en çok izlemesi beklenen ressam

olmakla birlikte bu türden eserleri veremediğini belirtmiş, buna rağmen aynı zamanda bir yazar olan Bedri Rahmi'nin yazılarından Rönesans kültürüne gittiği izlenimi edindiği için umutvar olduğunu açıklamıştır.[255] Dranas sanat alanının izlemesi gereken yolu ise şöyle ortaya koymuştur:

> ... Bizim sanatımızın davası tabiatte neslin devamı hadisesi kadar değişmez bir kanun hükmünde olan "beşeriyette sanatın devamı hadisesi" diyebileceğimiz ve zamanlar içinde bütün değişmeleriyle, tezatlariyle sanata hayat nuskunu vermiş ve verecek büyük kaynaklara gitme davasıdır. Bu kaynaklar iman, metot bilgi demek olan Yunan, Roma, Rönesans ve sonraki klasiklerdir. Bu, her şeye hakim bir nizam ve ahenk anlayışı; saf halde bir tabiat ve insan aşkıdır. Orada sanatkârın bulacağı allahlar, bizi eserde ebediliğin sırrı olan kemal alâyışına; Jokondanın tebessümüne konmuş huzura; bütün Rönesansı saran aydınlık mucizeye veya bir Pussenin hamasi peyzajlarında ebediyete giden büyüklüğe davet eder. Son nesille, yüzde yüz avrupalılaştığını gördüğümüz resim sanatının bu klasik kaynaklardan uzak kalarak; insanı ve tabiatı anlamayı ve sevmeyi ihmal ederek, büyük kompozisyonlara, büyük şekle ve insanî mevzulara gitmeden de büyük sanat olabileceği imkânını tasavvur etmek, hattâ bunu bir ihtimal gibi düşünmek, bir kalp ve idrak safiyeti olur. Davanın çok çetin bir dava olduğunu kabul etmek lâzımdır...[256]

Dranas sonuç olarak; Türk resminde çok uzun bir süre ihmal edilmiş insana, insan vücuduna, gerçekte klasik usule geri dönmenin gerekliliğini ifade eder. Eskiler peyzajı ancak insan vücudunu tamamlayıcı bir unsur olarak resmetmişlerdir. Onların büyüklüklerinin sırrı, insana ve insan vücuduna duyulan vecde benzeyen bir aşktır ki, işte bugün bu aşka dönmenin tam zamanıdır.[257]

Dranas'ın hümanist resme olan ilgisi ve Türkiye sanatçısını bu bağlamda değerlendirmesi İkinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi dolayısıyla da sürmüştür. 31 Ekim 1940 tarihinde açılan sergiyi değerlendirme yazısında, bu serginin Birinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi gibi zengin olmadığını ifade etmiştir. Birinci sergide büyük ödülü alan *Cenaze Töreni* gibi bir çalışmaya bu sergide rastlanamadığını, bu resmin en önemli özelliğinin yapımındaki kusursuz-

luktan değil, ileri atılımından; gerçekte hümanist resme bir başlangıç olmasından kaynaklandığını vurgulamıştır.[258]

Resim alanında 1933 yılında Faik Zeki İzler, Nurullah Berk, Elif Naci, Cemal Tollu, Abidin Dino ve heykeltıraş Zühtü Müridoğlu tarafından kurulan D grubu, empresyonist eğilime oluşturduğu reddiye ile birlikte kübist ve konstrüktivist akımın etkisi altında sağlam bir desen üzerine temellenen bir güzel sanatlar arayışının temsilcisi olmuştu.[259] Grubun 1941 yılındaki 9. sergisi dolayısıyla Nurullah Berk'in *Yücel* dergisine yazdığı yazıda, dönemin hâkim akımı hümanizma/klasizm üzerine görüşler yer almıştır. Berk, güzel sanatlar alanında da klasizm kelimesinin Türk toplumunda çok kere yanlış tanımlandığını, halkın tabiatın fotografik olarak resmedilmesine klasik tanımı verirken, ressamın kendi yorumuyla biçimlendirdiği eserlere ise modern tanımını verdiğini anlatmış, çoğu zaman aydınların da bundan farklı düşünmediklerini belirtmişti. Oysaki Berk'e göre klasik olmanın önemli şartları bulunmaktaydı. Bunlar, ideali arama, körü körüne belirli formüllere dayanan bir teknik yerine "hislerin ve sezişlerin tercümanı olan hassas ve zeki bir teknik" ve gelip geçici değerlere itibar etmeyen bir bakış açısıydı.[260] Bunun yanında Berk, klasik olmanın başlıca koşullarından en önemlisi olarak, toplumsal olmayı ve ideali aramada mükemmelliyete vararak, yerden yükselmeyi göstermişti:

> Her şeyden evvel "beşeri" olmak. Her şeyden evvel, icra bakımından mükemmeliyete varabilmek. Bin sene evvel yapılan işi bin sene sonraki insanlara yakin, munis kılmak. Othello ile beraber titremek, Yago'dan nefret ettirmek. Hattâ etrafta, Othello'lar ve Yago'lar hatırlatmak. İşte klâsik sanatın sırrı! Müterredi ruhların spekülatif niyetleri, yahut şarlatanlıkları, elbette ki klâsiği reddeder. Çünkü bizim anladığımız şekilde klâsik olmak, yerden bir hayli yükselmektir.[261]

Ulusal/Yabancı Sorunsalı

Sanat alanında diğer alanlarda olduğu üzere hangi geleneğin korunacağı ya da hangi kültürün aktarılacağı konusu en önem-

li tartışmalardan biri olmuştu. Türkiye muhafazakârlığının önde gelen isimlerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu gelenekten kopuş noktasında siyasal sisteme yoğun eleştiri yönelten yazarlardandı. Baltacıoğlu'na göre bir millet kendi özgülüğüne ve üstünlüğüne inandığı sürece onun için yabancı kültür tehlikesi yoktu. Ancak Tanzimat kırılması, bir aşağılık kompleksi ile Türk'ün bütün kültür geleneklerini, sanatını, mimarisini soysuzlaştırmıştı. Baltacıoğlu bir yazısında mimari örnekliğinde gelenekten kopuş sorununu ele alıyordu. Mimaride Türk'e doğru, çağrısında bulunan Baltacıoğlu, mimarinin ancak Türk sanatçılar elinde geleneğini koruyacağı inancındaydı:

> Mimaride Türke doğru, demek mimari geleneklerine doğru demektir. Bu gelenekleri nerede bulacağız? Bütün tarih boyunca arayacağız. Gelenekler teknik değişmelere rağmen değişmiyen şeylerdir. Türk, mabedini kilise gibi değil, cami gibi yapar. Türk medresesi manastıra hiç benzemez. Türk evi zindan köşesi değil, cenneti âla'nın bir parçasıdır. Türk minaresi bir çan kulesi değildir. Anıt-kabir projelerini reddedenler bunları katakomba, Lünaparka, Akropol'a benzedikleri için reddettiler... Yenicami'ye baktığımız zaman Dede Efendi'yi dinliyoruz. Mustafa Rakım eliflerini seyrediyoruz sanırız. Anıt-kabir Türk değildi... Mazisiz hal, halsiz istikbal yoktur... Mesele eski Türk sanat örflerini diriltmek ve bu ölü geçmişi bugüne sürüklemek değil. Mesele, bütün zaman ve mekânlarda diri kalan Türk mimari geleneklerine sarılmak ve bunları bir daha elden bırakmamaktır. Türk mimarı, gelenekten ayrılma![262]

Baltacıoğlu mimari konusundaki tavrını anıtlar, tiyatro gibi diğer kültür ve sanat alanlarında da göstermişti. Örneğin Fatih heykelinin yabancı bir heykeltıraşa yaptırılabileceğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkmıştı. Onun, sanatın Türklerin elinde olması gerektiğine ilişkin düşünceleri Peyami Safa tarafından da desteklenmişti. Peyami Safa, Fatih heykelinin bir yabancıya yaptırılmasına ağır ifadelerle karşı çıkacaktı:

> ... Fatih'in heykelini bir yabancıya yaptırmak ne demektir, bilir misiniz? Fatih'in zaptettiği İstanbul'un taşını, toprağını kendimiz için alıkoyup

> mânasını ve dehâsını yabancıya teslim etmek demektir... O yabancıya Fatih'in heykelini vermekle İstanbul'u vermek arasında fark yoktur dersem mânaları çözmesini bilenler, beni en küçük bir mübalâğa ile suçlandırmazlar sanıyorum.[263]

Mimari ve heykelde yabancı sanatçıların konumu tek partili dönemin başından itibaren ciddi bir sorun olarak belirmiştir. Daha 1932 yılında Ankara'daki Teyyare Abidesi'nin yapımı bu bağlamda ciddi tartışmalara yol açmıştır. B. O. Celal, ülkenin dört bir yanındaki heykellerin bir, iki tanesi dışında yabancılara yaptırılmasını, Türkleri aşağılayan bir oryantalistin, "*Ces ottomans peuple de pasteurs et guerriers, n'ayant ni art ni artiste*"[264] sözlerine hak verdirir bir uygulama olarak eleştirecektir. B. O. Celal Osmanlı'nın klasik mimari kültürüne duyduğu özlemi tekrarlarken, son dönem Osmanlı mimarisinde barok, rokoko ve Rönesans gibi Batı şekillerinin yer almasını eleştirmiş, kendi dönemi için aynı deformasyonu yabancı heykeltıraş ve mimarların yapacağını ifade ederek, anıtların yabancı sanatçılara yaptırılmamasını istemişti.[265] Bu tartışmalar bütün tek parti dönemi boyunca sürmüş ve *Mimar* dergisinde yabancı sanatçılar konusunda pek çok eleştiri yazısı kaleme alınmıştı.[266]

Baltacıoğlu'nun sanatta her şeyin mutlaka Türk olmasında ısrar eden görüşlerine Peyami Safa da sınırsız destek vermiştir. Safa'ya göre, teknik ile ruh, fincan ile süt gibi birbirinden ayrı şeyler olsaydı, Avrupa fincanının içinden Türk ineğinden sağılmış süt içmek gibi, evrensel bir zarfın içine milli bir ruh koymak da mümkün olabilecekti. Safa, sanatçılar açısından milli olmanın sanatçı olmak kadar zor olduğunu, henüz kendi kendisi olamamış, yani milli olamamış sanatçının zaten sanatçı olamayacağını ifade etmişti.[267]

Kültürde Doğu-Batı, ulusal-yabancı sorunsalı sürekli olarak yinelenmiştir. 1941 yılında Şehir Tiyatrosu'nda oynanan *Hamlet* oyununa karşı Celalettin Ezine tarafından getirilen eleştiriler, Ezine ve Muhsin Ertuğrul arasında hakaretlere varan tartışmalara yol açmış, birbiri ardına süren davalara konu olmuştu. Eserin sahneye iyi konulamadığı, çevirisinin iyi olmadığı tartışmaları yanında, ese-

rin Türk halkı için ne ifade ettiği de tartışmaya açılmıştı. Örneğin Orhan Seyfi Orhon, Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* oyununa izleyicinin gösterdiği heyecanı *Hamlet*'te görmenin mümkün olmadığım ve olamayacağını ifade etmekteydi. Çünkü oyun Türk halkı için yeniydi ve anlaşılır değildi. Orhon, sahnenin yerli hayatla temasının kopmasından duyduğu rahatsızlığı dile getiriken, böylesi Batı kökenli oyunları toplumu Türk davasından uzaklaştırma işlevi gördüklerinden dolayı keskin bir dille eleştiriyordu.[268]

Anlaşılacağı üzere edebiyat alanı dışında, kültür-sanat alanında hümanizma çok sınırlı bir yer edinmişti. Bu bağlamdaki tartışmalar gerçekte Doğu-Batı, alaturka-alafranga, klasik-modern, yerel-evrensel gibi temalar üzerinden ilerlemişti.

Son Söz

Erken Cumhuriyet döneminde hümanizma algısı üç farklı bağlam içinde belirmiş ve değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki devrimin kendi algısı ve biçimlemeye çalıştığı anlayıştır ki bu anlayışa aynı zamanda 1923-1950 yılları arasında süreci kontrolünde bulunduran devlet iktidarının yaklaşımı olarak bakılmalıdır. Devletin hümanizmaya açık ilgisi oldukça geç bir dönemde başlar. Bununla birlikte yeni devletin kuruluşundan başlayarak laik-akılcı anlayışın yurttaş ilişkilerini belirleyen bir aidiyet olarak kurgulanması kavramın özüne açık ve yakın olunduğunu ortaya koymaktadır. Siyasal-toplumsal yaşamda insan aklının temel yapıtaşı olarak görülmesi, toplum organizasyonunun doğrudan bu yapıtaşı üzerine kurgulanması bunun göstergesidir. Türk Devrimi ve onun aydınları açısından hümanizma, kavramın bir akım olarak ortaya çıktığı dönemin algısını çağrıştırır ve klasik tanımlamanın sınırları içinde değerlendirilir. Bu; antik Yunan'da ve Latin dünyasında köklerini bulan ve 15. yüzyıl Rönesans'ını da etkileyen "eğitim ideali" anlayışıdır. Bu anlayışın gereği olarak devlet ve onun yakınında konumlanan bir kesim aydın açısından hümanizma; bireyin gelenek, din gibi aidiyetler dışında insan aklının belirlediği ilkeler çerçevesinde yetişmesini sağlayıcı bir eğitim idealidir. Söz konusu eğitimle yeni Türkiye'nin yeni insanının da inşası tamamlanacaktır. Devlet

oluşturduğu kurumlarla antik evrene ait değerlerin Türkiye'de oluşum koşullarını yaratmaya çalışmıştır. Eğitimdeki laikleşme temeli üzerine, 1930'larda yüksek öğretim düzeyinde klasik filolojilerin kurulması, çok sınırlı sayıda da olsa klasik liselerin açılması ve bu liselerde hümanist zihniyetle eğitim verilmesi bunlara örnektir. Ancak devletin klasik evrene olan ilgisinin göstergesi yayın politikasıdır ve antik dönemin ve ardılı dönemlerin zamana direnmiş eserleri yayın yoluyla Türkiye halkıyla buluşturulmuştur. Bu açıdan Türkiye'nin hümanizma kavramıyla doğrudan ve en belirgin ilişkisi yayın politikası içinde ilerlemiş, 1939-1946 yılları arasında Türkiye, Hasan Âli Yücel'in yönlendirmesiyle hümanist kültür ve onun değerleriyle çeviri çalışmaları kanalıyla tanışmıştır. Bu uğraşta çeviri yoluyla Türk hümanizmasına yön vermek isteği etkili olmuş, bunun yanında Türkiye'nin kendi klasiklerini üretebilmesinde çevirinin gücünden yararlanılmak istenilmiş, kendi klasiklerimizi oluşturabilecek yetkinliğe bu şekilde ulaşılabileceği düşünülmüştür. Aynı zamanda sistem yanlısı aydının Yunan ve Latin dillerinin öğrenilmesi yolundaki yoğun talebi de bu dillere ölü diller olarak bakılmadığına, bunların işlevselliğini hâlâ koruduğuna olan inanca işarettir. Çeviri çalışmalarında net bir tercih olarak Batı'nın güçlü eserlerine yer verildiği izlenmektedir. Antik dönemin eserleri ise çeviri çalışmalarında özel bir yer içermiştir. Bu durum, tercüme çalışmaları aracılığıyla doğrudan doğruya antik dünyanın temel değeri olan beşeri unsura, insana dayalı bir anlayışa ulaşılma isteğini ifade eder. Bu tutum aynı zamanda Batı kavramının ayrımcı-tekelci okunuş biçimlerinden farklı olarak değerlendirilmesi anlamını karşılar: Devrimin aydını açısından Batı, antik dönemden kök alan ve daima ilerleyen akılcı evrensel zihniyet olarak algılanır.

Erken Cumhuriyet döneminde hümanizma yoğunlukla Batılılık kavramı üzerinden okunmuştur. Ancak bu dönemde Batılı-hümanist olmak sancılı bir güdülemeyi beraberinde getirecektir. Savaş döneminin belirlediği "emperyalist Batı" kavramı devrim süreciyle birlikte yerini "çağdaş uygarlık olarak Batı" kavramına bırakmıştır. Sözü edilen Batı kavrayışı antik dönemin akla dayalı ilerlemeci ruhunu betimlemektedir ve bir kesim Cumhuriyet aydını açısından

tarihselliği içinde üzerine kattığı diğer olumlu değerleri de çağrıştırmaktadır. Ancak Osmanlı'dan miras olarak alınan geleneksel-dini tutunum yerine öncelikle ulusu konumlandırma isteği hümanist yönelim açısından bir sorgu alanı oluşturmaktadır. Tek parti döneminde devrimin yürütücüleri ve aydını "ulusu" toplumsal organizasyonun başat öğesi olarak yüceltmiş, gelenek ve dine karşı yeni bir tutunum olarak kurgulamışlardır. Böylelikle bir yandan Türk Tarih Tezi'yle Türklerin yüksek bir uygarlık oluşturduğuna olan inanç ile insanın insan olmasından dolayı değer bulduğu Yunan mirasıyla ilişki kurma isteği 1930'lu yıllardan itibaren bir arada varlık göstermiş ve çelişkili bir duruma yol açmıştır. Ne var ki bu, erken Cumhuriyet ideolojisi açısından bir sorun olarak görülmeyecek ve bu çelişki Türklerin uygarlık yaratan birincil unsur olduğu iddiasıyla ortadan kaldırılmaya çalışılacaktır. Gerçekten de Batı ve onun kökü olan Yunan-Latin dünyasıyla ilişki Türk Tarih Tezi doğrultusunda bir uyumlulaştırma üzerine kurgulanmıştır. Öyle ki Türklerin uygarlık yaratıcı niteliğine vurgu sonucu; Yunan uygarlığının Anadolu Ege-İyon kültürlerinin devamı olarak görülmesi, Yunan mirasının kabullenilmesinin sorun oluşturmasını engellemiş, bu yaklaşım ulusçuluk ilkesi ile hümanizmanın sorunsuzca yan yana bulunmasına yol açmıştır. Bu durum erken Cumhuriyet aydını için "Türk'üz ve Batı'yız" şeklinde özetlenebilecek bir aidiyeti beraberinde getirmiştir. Bu tutum gereği, devrimin aydını açısından hümanizma algısının ulusçu sınırın dışına taşmadığını söylemek mümkündür. Gerçekten de Türkiye aydınının imparatorluk sonrası merkezileşme-modernleşme zorunluluğu altında hümanizmaya ulus ve vatan gerçekliğinden baktığı izlenmiştir.

Bu dönem açısından en önemli olgu; devrimin aydını açısından hümanizmanın Osmanlı-İslam kültüründen kalan tortuların toplumdan temizlenmesi üzerine kurulu olduğudur. Batı ve onun kökü antik evrene ilgi, "kültür" kavramının etimolojik köküne uygun olarak okunması sonucunu doğurmuş ve ekmeyi, yetiştirmeyi ifade eden bu kavram, hümanizmayı açıklamak için başat bir kavram olarak kullanılmıştır. Öyle ki hümanizma ve onun ardılı Batılı olumlu değerler eğitim yoluyla öğrenilebilir, edinile-

bilir birer değerler sistemi oluşturmuştur. Bu açıdan hümanizma toplumun evrimci çizgisinin ürettiği bir anlayış olarak görülmemiş, gerçekte evrimle bu zihniyetin oluşmasının olanaklı olmadığı düşünüldüğünden, hümanizma; yapılacak kültür aşısıyla topluma ekilecek, öğretilecek ve yerleştirilecek değerler bütünü olarak yorumlanmıştır. Tabii bu ekim işlemi doğrudan doğruya yine hümanizmanın klasik tanımlamasına uygun olarak "eğitim"le gerçekleştirilecektir.

Eğitimle Batı ve onun kökü olan antik evrenin değerlerinin öğrenilebileceğine ve topluma yerleştirilebileceğine olan inanç aynı zamanda pozitivist bir bakış açısıyla toplum mühendisliğine yol açmış ve bu amaç için bireyin temel hak ve özgürlüklerinin sınırlandırılmasına neden olmuştur. Toplumu geri zihniyetlerden arındırma isteği anti-demokratik eylemliliğe yol vermiştir. Bu devrimin çokça eleştirilen anti-demokratik, ancak aynı zamanda laik-akılcı-beşeri bir anlayışı bireylerde yerleştirmeye yönelik ilerlemeci niteliğidir. Bu açıdan Türkiye'de hümanizma, antik evrenin insanın her şeyden değerli ve başat olması yaklaşımından farklı olarak, bir toplum organizasyonu içinde bireyin değerlenmesi anlayışının örneği olacaktır. Bu tutumda devralınan mirasın niteliği büyük önem taşımaktadır. Dini, cemaatçi, geleneksel aidiyetlerin yerini akılla biçimlenmiş bir anlayışın alması yönündeki istek bu anti-demokratik niteliği doğal olarak zorlamıştır. Bu açıdan tek partili dönem açısından pozitivizmin insanın yüzünü unutturduğu, insanın insan olmasından dolayı değer bulamadığı yolundaki eleştirilerin doğruluk payı büyük olmakla birlikte, bu yönsemeyi zihniyet değişimi ve yeni bireyin inşası gibi oldukça zorlu bir uğraşın zorunlu sonucu olarak düşünmek gerekmektedir.

Türkiye'nin aydınları açısından hümanizma bütünüyle üzerinde ortaklaşılan bir kavram olamamıştır. Bunda kavramın tarihselliği içinde aldığı farklı görünümlerin etkisi büyüktür. 1930'lu yıllarda öncelikle *İnsan* dergisi ve yazarlarının öncülüğünde gündeme gelen kavram, 1940'lı yıllarda Türkiye aydınınca daha derinden tartışılacaktır. Devrimin kültür-uygarlık arasında tercihini uygarlıktan yana koyan iradesine karşın, hümanizma edebiyat ve

sanat alanında ulusal-evrensel çatışmasının izlendiği bir kavram olmaktan kurtulamamış, hümanist yönelimler –yoğunluğu farklılaşmakla birlikte– bu açıdan sorgulanmıştır. 1940'lı yıllarda hümanizma üzerine en yoğun ilgi *Yücel* dergi çevresinden gelmiştir. Dergi, hümanizmayı antik evrene öykünme ve onun değerleriyle buluşma olarak okumamış, kendi hümanizmamızı yaratabilmenin koşullarını sorgulamıştır. *Yücel* dergi çevresinin hümanizma algısı Alman hümanizması örneğine benzer bir yaklaşım olarak belirmiştir. Bu yönelimde tek partili rejimin etkisi yanında, aynı zamanda uluslaşmadaki gecikmişlikle, ulusçuluğun niteliğinin de rolü bulunmaktadır. Alman hümanizması da ulus-devletin gecikmişliğine dayalı olarak antik dönemin akılcılığından farklı biçimde Alman ulusunun gücüne, dehasına yaslanmıştır ve hümanizma devlet-ulus gerçekliğinden okunmuştur. Alman hümanizması bu açıdan antik evrenin şüpheci, akılcı zihniyeti dışında bir yaklaşım olarak belirmiş ve Alman ulusunun kültür değerlerinin ortaya çıkarılmasıyla Alman hümanizmasının yaratılabileceği düşünülmüştür. *Yücel* dergi çevresi de Alman hümanizmasına benzer bir yaklaşımla, "hümanizma aracılığıyla kendimizi bulacağımızı" dillendirmiş, gerçekte Türk kültür, folklor ve değerlerinin derinlemesine araştırılmasıyla bize özgü bir hümanizmanın yaratılabileceği tezini savunmuştur. Bu yaklaşım; kavramın antik evrenin değerleri dışında bir "arama sistemi" olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Bu açıdan hümanizma akılla biçimlenen bir eğitim anlayışı, formasyonu olarak görülmek yerine, Türkiye'nin ve Türklerin kültür kaynaklarına inmeyi ve onlardan yeni bir hümanizma ve Rönesans yaratmayı amaçlayan bir yaklaşım olarak belirmiştir. Bu bakış açısı erken Cumhuriyet döneminde hümanizmanın klasik tanımlama dışındaki önemli tanımlamalarından biri olmuş, devlet eksenli "eğitim ideali" yaklaşımından farklılaşmıştır. Ancak, *Yücel* dergisinin bu tezleri çeşitli çevreler tarafından hümanizmanın temel ilkelerini içermediği için yoğun biçimde eleştirilmiştir. Bu dönemde hümanizmanın klasik tanımlama dışındaki yorumlarından bir diğeri ise kavramın "milli hümanizma" gibi dar bir anlayışla ifade edilerek, tek partili sistemlerin değerleriyle uyumlulaştırılması olmuştur. Böylelikle bir

kesim aydın tarafından otoriter bir hümanizma algısı biçimlenmiş ve buna çağrı yapılmıştır.

Hümanizma ikinci olarak sosyalist tutum tarafından değerlendirilmiş ve yeni tanımlamalara konu edilmiştir. Türkiye sosyalistleri hümanizmayı klasik tanımlamanın sınırları ve bağlamı dışında bir ilerleme ideolojisi olarak okumuştur. Çıkardıkları dergilerde tek parti sürecinin başat tartışma konularından biri olan hümanizmanın 15. yüzyıldaki oluşum koşullarını irdeleyerek, kavramı kapitalist gelişmenin ve bireyciliğin uzantısı biçiminde değerlendirmiş, oluşumundaki sosyoekonomik etkenleri ortaya koymuşlardır. Türkiye soluna göre; hümanizma doğuşunda olduğu gibi kendi dönemlerinde de hâlâ sürekliliğini koruyan bir burjuva ideolojisidir. 15. yüzyıl hümanizması feodal yapının gerici güçleri karşısında burjuvazinin sınırlarını açıcı motivasyonu sağlamıştır ve bu açıdan ilerlemeci bir niteliğe sahiptir. Ancak tüm bu olumluluğa karşın burjuvazinin üstyapı ideolojisi olan hümanizma belirli bir dönem sonra tutuculaşmış ve burjuvazinin salt kendi sınıfsal çıkarı adına değer oluşturmuştur. Bu süreçten itibaren, hümanizmanın kökünü Yunan ve Latin düşüncesinden alan ve 15. yüzyıl dönüşümünü sağlayan evrimci-ilerlemeci niteliği kesintiye uğramış, bu durum kavramın sürekli olarak antik Yunan ve Latin değerlerine öykünme, mazi hayranlığı olarak algılanmasına yol açmıştır. Böylelikle kavram ilerlemeci niteliğini kaybederek, burjuvazinin çıkarlarıyla çatışmayan statik bir kavramsallaştırma olarak kalmıştır. Oysaki bu ilerlemeci niteliği gereği, hümanizma asla statik değerlendirmeler içine hapsedilebilecek bir kavram değildir. Türkiye soluna göre hümanizma, dönemin insan sömürüsüne dayalı yapısını kırabildiği, bütün insanların eşitliği ve mutluluğunu sağlayabildiği ve bu amaçla değişimi ilke edindiği ölçüde anlam kazanacaktır. Hümanizma Türkiye'de çoğunlukla okunduğu gibi Batılılık, klasizm, eğitim ideali gibi tanımlamaların ötesinde bir anlayıştır. Türkiye sosyalistleri bu bireyci tanımlamalar içine sıkıştırılmış hümanizma dışında "halkçı" bir hümanizmaya olan ihtiyacı dillendirecektir. Bu, açık olarak hümanizmanın sosyolojik koşullarının yaratılmasının amaçlandığını ortaya koymaktır. İnsanlık idealinin anlam ifade

etmesi, bu idealin somut koşullarının üretilmesiyle mümkündür. Bu açıdan Türkiye sosyalistleri diğer kültürlerle buluşmayı sağlayan çeviri etkinliği dışında devlet destekli hümanizma uğraşını ve zihniyetini yeterli, anlamlı bulmamıştır.

Türkiye sağında, aralarında çok büyük bir ayrım olmamakla birlikte, hümanizmaya bakış açısından iki yaklaşımın ağırlığını hissettirdiği izlenir. Bunlardan biri; doğrudan doğruya radikal Türkçü kesimin hümanizma değerlendirmelerinden oluşur. Gerçekte Türk'e ait olmayan her değerin yadsındığı bu yaklaşım, dönemi açısından insan olmanın değil, Türk olmanın mitleştirildiği bir anlayışı yansıtır. Bu kesime göre, Türk'e ait olanın değerlenmesi ve korunması insan olmanın gerektiğinde unutulmasını gerektirir ve bu amaç uğruna savaş çığırtkanlığı yapılır. Radikal Türkçü kesim 1939-1946 yıllarında açık bir biçimde devlet politikası olarak gündeme getirilen hümanist uğraş konusunda Başvekil'e açık mektuplar göndererek bu anlayışa karşı çıktığını keskince ilan eder. Öte yandan, hümanizma, gerçekte sosyalistlerin devlet destekli hümanist uğraşa olan tüm eleştirilerine ve mesafelerine karşın sosyalistlerin bir maskesi olarak; "insancılık" biçiminde tanımlanır ve bu kavramla platonik olarak ilgilenmek bile sakıncalı bulunur. Türkiye sağının bu kesimi hümanizma tartışmaları bağlamında sosyalist aydınları, soyu Türk olmayanları hedef gösterir, çeviri çalışmalarında antik dönem eserlerinin Türk destanlarına ve diğer Türk yapıtlarına yeğlenmesine karşı çıkar. Türkiye sağının diğer bir kesimini oluşturan İslamcı-muhafazakârların temel eleştirisi ise, Tanrı'nın yerini insanın almasına yöneliktir. Onlara göre hümanist, Tanrı'nın olmadığı bir insan dünyası yaratmak istemiştir. Hümanizmanın temel değerlerinden biri olan şüphe ve akıl, İslamcı sağın eleştiri alanını üretmesindeki başat etkendir. İslamcı-muhafazâkar kesim bu eleştirilerini Tevfik Fikret üzerinden Osmanlı'nın son döneminden itibaren başlatır ve 1943 yılında keskinleşerek yeniden üretilen bu tartışma uzun bir dönem gündemde kalır. Hümanizma, insaniyetçi Tevfik Fikret üzerinden dergilerde ve Fikret üzerine yazılan kitaplarla yerilir. Tevfik Fikret de bu süreçte haksız ithamlara, hakaretlere maruz kalır.

Bununla birlikte, Türkiye'de muhafazakâr alanın nitelikli temsilcileri açısından hümanizmayla olan ilişki, Batılılık sorunsalı üzerinden okunmuştur. Kemalizmin devrimciliğinin uygulama alanı olarak görülen hümanist zihniyeti yerleştirme pratiği gelenekten ve tarihsel köklerden koparılma olarak algılanmış, toplumu sancılı bir duruma sürüklediği ifade edilmiştir. Kemalistler ve onların ardılları Türkiye toplumunu bir toplumsal inşa siyasetiyle akılla biçimlendirme yolunu tutarken, gelenekle olan ilişkiyi kesmiş, Batı'nın tüm değerlerine ve değer yapıcılarına ülkenin kapılarını sınırsızca açmıştır. Bu durum toplumun kendi özünden koparılarak, kendine yabancılaşmasını beraberinde getirmiştir. Hümanizma bu kesimlerce; aklın sınırsızca toplum üzerindeki egemenliğinin görüntüsü olarak eleştiriye uğramış, bu Batıcı zihniyetin Türkiye toplumunu ahlaki bunalıma sürüklediği tezi, hümanizmaya çekinceli yaklaşan bu kesimin en belirgin argümanı olmuştur. Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa gibi isimler bu kesimin ünlü temsilcileridir. Batı'yla olan ilişkiyi salt maddi üretimin benimsenmesi sınırları içine daraltan bu bakış açısı, erken Cumhuriyet döneminin zihniyet dönüşümüne açıkça karşı çıkmış, hümanizmayı insana ve topluma olumlu katkı sağlayıcı bir zihniyet biçimlenmesi olarak görmemiştir. Antik dünyanın akla dayalı ruhunu, insan eğitimini var oluş açısından başat konuma oturtan zihniyetini devrimci bir siyasetle Türkiye toplumuna yerleştirmeyi amaçlayan erken Cumhuriyet'in düşünce ve eylem pratiği, 1950'li yıllardan itibaren baskın bir siyaset haline dönüşen ve bugüne kadar yine başat konumunu sürdüren gelenekçi-dinsel çevrelerce budanmış, önü kesilmiştir.

NOTLAR

GİRİŞ
(Sayfa 1-43)

1 Vedat Günyol, "Hümanist Kültür", *Ulusal Kültür*, yıl 1, sayı 1, Temmuz 1978, s. 27.

2 Boğos Zekiyan, *Humanizm (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, Ankara: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1982, s. 17.

3 *A.g.e.*, s. 18.

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Johannes Christes, "Paideia." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill, 2011. Brill Online. Oxford University libraries; Johannes Christes, "Education." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill, 2011. Brill Online. Oxford University libraries.

5 Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağda Doğan Bir Eğitim Sistemi Rhetorica - Roma'da Rhetorica Eğitimi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001, s. 54.

6 Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 17.

7 *A.g.e.*, s. 17.

8 Betül Çotuksöken, "Çok Anlamlı Bir Kavram Olarak Hümanizma", *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998, s. 133.

9 Çiğdem Dürüşken, *a.g.e.*, s. 53-54.

10 Betül Çotuksöken, *a.g.e.*, s. 134.

11 Oktay Uygun, *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlakî Boyutları*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2003, s. 62-66.

12 André Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı 1 - İlyada'dan Parthenon'a*, çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, s. 588-589.

13 Afşar Timuçun, *Düşünce Tarihi 1 - Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2010, s. 157.

14 *A.g.e.*, s. 193-194.

15 Yunan insanının bu niteliği tragedyalar örnekliğinde izlenebilir. Prometheus'un öyküsü bunlardan biridir. Prometheus Olympos tanrılar düzenini kurmak amacıyla Zeus'la işbirliği yapan ve kendi soyundan olan Titanlara karşı savaşan ilerici bir tanrıdır. Ardından Zeus'la yolları ayrılacak ve Zeus'un acımasız yönetimi karşısında insanlığı korumak için Tanrıların ayrıcalığı olan ateşi çalarak insanlara ulaştıracaktır. İnsanın değerinin sorgulanması açısından Prometheus'un oyundaki görünümü şöyle ifadelenir: "... Birincisi Prometheus'un Zeus'la birlik olarak Titanlara başkaldırmasıdır. Tanrılar düzeninin evrimi doğrultusunda bir davranıştır bu. Bu düzene paralel olarak devlet yönetimindeki gelişime ışık tutar. Onun için haklıdır. İkinci başkaldırı Prometheus'un Zeus'a karşı gelmesi, ateşi insanlara götürmesidir. Bu başkaldırı da zalim bir yöneticinin otoritesini sarstığı için, insanlığın yararını gözettiği için yararlıdır. Prometheus'un bu başkaldırısı yürekli bir davranış olarak nitelenir. Üçüncü başkaldırısında Prometheus'un amacı Zeus'un egemenliğine son vermektir. Bunu kişisel öfkesi yüzünden ve Zeus'tan üç almak için yapmaktadır. Onun için ilk iki başkaldırısı gibi haklı değildir... Bu oyunda üç başkaldırı amaçlarına göre değerlendirilmiş olur. Ta-

rihsel evrim doğrultusunda olan, insanlığın yararına olan başkaldırılar haklı ve doğru, kişisel öfkeye temellenen, sonucu kuşkulu olan başkaldırı ise aşırı ve tehlikeli olarak gösterilmiştir." Yine Sofokles'in *Antigone* ve *Philoktetes* adlı oyunları değer yargılarının sorgulanması ve doğru değer yargılarına ulaşma arayışının örneklerindendir. Anlaşılacağı üzere tragedyalarda önemli olan her dönem ve tarihsel şartlar içinde değişebilen değerlerin bulunmasıdır. Şener, tragedyaların belki de en önemli yanını iklime, tarihsel şartlara, genel ve özel durumlara karşı değişebilen değerlerin aranması ve bulunması olarak ifade etmektedir. Ancak burada önemli olan; bu değerlerin her dönem insanı, insanca olanı, insana yararlı olanı aranma çabasında bulunmasıdır. Sevda Şener, "Antik Yunan Tragedyasında Değer Yargılarının Sınava Çekilmesi", *I. Simpozyum-Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 65-73.

16 Macit Gökberk, "Günümüz Kültürü Klâsik Çağa Neler Borçludur?", *I. Simpozyum-Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 54-64.

17 Macit Gökberk, *a.g.m.*, s. 60.

18 Suat Sinanoğlu, "Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür", *I. Simpozyum-Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 61.

19 André Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı 1 - İlyada'dan Parthenon'a*, s. 19.

20 Oktay Uygun, *a.g.e.*, s. 86-88.

21 Charles G. Nauert, *a.g.e.*, s. 17.

22 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1985, s. 169.

23 Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi, Birinci Kitap*, İstanbul: Otopsi Yayınları, 2005, s. 165-180.

24 Boğos Zekiyan, *a.g.e.*, s. 68-69.

25 Çetin Yetkin, *a.g.e.*, s. 192-200.

26 Seneca, *De Providentia - Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 16.

27 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 167-168.

28 Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü I*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara: Devlet Matbaası, 1974, s. 207-224.

29 Şükrü Akkaya, "Hümanizm'in Çıkışı ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 5 (1947), s. 220-221.

30 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 168.

31 Bu tanımlama Hans Baron tarafından dile getirilmişti. Charles G. Nauert, *a.g.e.*, s. 19, 44-45.

32 Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü I*, s. 270.

33 Şükrü Akkaya, *a.g.m.*, s. 205-207.

34 *A.g.m.*, s. 221.

35 Jacob Burckhardt, *a.g.e.*, s. 321-334.

36 Süheylâ Öncel, *Petrarca'nın Hümanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970, s. 23-25.

37 Boğos Zekiyan, *a.g.e.*, s. 16.

38 Araştırmacılar özellikle de Loraenzo Valla'nın bu çabada bulunan en yetenekli Rönesans hümanisti olduğu konusunda uzlaşmışlardır. Charles G. Nauert, *a.g.e.*, s. 51-58.

39 Süheylâ Öncel, *a.g.e.*, s, 53.

40 *A.g.e.*, s. 17.

41 *A.g.e.*, s. 17, 24.

42 *A.g.e.*, s. 16, 25, 31-35.

43 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2 - Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi (Rönesans'tan XIX. Yüzyıla)*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, s. 60-61.
44 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 170.
45 Charles G. Nauert, *a.g.e.*, s. 45.
46 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2 - Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, s. 73.
47 *A.g.e.*, s. 82.
48 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 170-171.
49 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2 - Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, s. 92-95.
50 More gerçekte koyu bir Katoliktir ve görüşlerini Katolik Hıristiyan olarak dinden referans almıştır. *Ütopya*'da, "İsa, Hıristiyanlar arasında her şeyin ortak olmasını kararlaştırmıştı; malda mülkteki bu ortaklık en dürüst Hıristiyan topluluklarında hâlâ süregelmektedir," denilmekteydi. Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi - Macchiavelli'den XX. Yüzyıla Kadar Avrupa ve Osmanlı-Türk Siyasal Düşüncesi*, c. II, İstanbul: Gürer Yayınları, 2009, s. 493-502.
51 Charles G. Nauert, *a.g.e.*, s. 165.
52 Afşar Timuçin - Ali Timuçin, *Aydınlanma*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2010, s. 24-28.
53 *A.g.e.*, s. 29-30.
54 Oktay Uygun, *a.g.e.*, s. 126-130; Afşar Timuçin - Ali Timuçin, *a.g.e.*, s. 90-94, 152-154.
55 Afşar Timuçin - Ali Timuçin, *a.g.e.*, s. 19.
56 Afşar Timuçin - Ali Timuçin, *a.g.e.*, s. 55-56; Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 3 - Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü (XIX. ve XX. Yüzyıllar)*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, s. 154-156.
57 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 3 - Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü (XIX. ve XX. Yüzyıllar*, s. 156-157.
58 Turhan Ilgaz, "Medeniyet Tek Dişi Kalmış Canavar Değildir", *Düşünen Siyaset*, sayı 17 (Medeniyetler-2003), s. 105.
59 Boğos Zekiyan, *a.g.e.*, s. 30.
60 Afşar Timuçun, *Düşünce Tarihi 3 - Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü (XIX. Ve XX. Yüzyıllar*, s. 158-159.
61 *A.g.e.*, s. 263-280.
62 Karl Marx - Friedrich Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2003, s. 21.
63 *A.g.e.*, s. 175.
64 Taner Timur, *Marksizm, İnsan ve Toplum*, İstanbul: Yordam Yayınları, 2007, s. 26.
65 Vedat Günyol, "Hümanizma Açısından İnsan", s. 11.
66 Yakup Şahan, "Marksçılığın Klasiklere Bakışı", *Varlık*, sayı 970 (Temmuz 1988), s. 6. Marksizmin hümanistliği konusu tarihsel süreç içinde uzun süre tartışmalı bir konu oldu. Hümanizmanın, bir akım olarak belirdiği 15. yüzyılda insan doğası kavramına yaslanışı tartışmanın odak noktası olmuştu. Hegel'den beri tarihselci bakış açısının çoğunlukla insan doğasını reddedişi ve insan doğasının toplumsal ve tarihsel olarak değiştiği tezleri Marksizmin bu kavramı reddettiği anlayışını doğurmuş ve Marksizmin bir anti-hümanizma olduğu fikrini yaygınlaştırmıştı. Özellikle de Althusser'in Marksizme bu bağlamda getirdiği açıklama, bu yönsemede etkili olmuş ve Marksizmin kuramsal bir anti-hümanizma olduğu ifade edilmişti. Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, İstanbul: Yordam Yayınları, 2009, s. 210-238. Öte yandan, Sartre, Marksizmin insanı ve bireysel özgürlüğü ihmal ettiğini ileri sürüyor ve "kendi varoluşçu felsefesini Marksizme antropolojik bir temel yapmak istiyordu." Varoluşçu yak-

laşımın ortaya çıkışı gerçekte 1956'da Stalin kültüne açılan savaşın ideolojik bir yansımasıydı ve 1956'dan itibaren Marksist tartışmalara yabancılaşma ve hümanizma temaları damgasını vurmuştu. Varoluşçu felsefenin "Marksizmdeki 'insan' boşluğunu doldurabileceği" ve "Marksizme 'antropolojik' temel olabileceği" ileri sürülüyordu. Taner Timur, *Felsefi İzlenimler - Sartre, Althusser, Foucault, Derrida*, Ankara: İmge Kitapevi, 2005, s. 32. Ancak bu görüşlere eleştiri niteliğinde yaklaşımlar da izlenmişti. Marksist felsefenin tarihsel bir hümanizma içerdiği görüşü dillendirilmiş ve ispatlanmaya çalışılmıştı. Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, İstanbul: Yordam Yayınları, 2009. Lucien Sève, "Bilimsel Antropoloji ve Bilimsel Hümanizm", çev. Doğan Görsev, *Felsefe Dergisi*, sayı 4 (1989), s. 36-44.

67 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 188.

68 Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 93-94.

69 Betül Çotuksöken, "Modernliğin Vazgeçilmez Koşulu Olarak Laiklik", *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998, s. 151-156.

70 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Ankara: İmge Kitapevi, 2010, s. 288.

71 Suat Sinanoğlu'na göre, özellikle de Batılı düşünürlerin Doğu toplumları için bir kuşku düzeyinde dillendirdikleri bu durum sorgulanması gereken bir önermedir. Batılı toplumların ve düşünürlerin böyle düşünmesi gerçekte olağandır; nedeni ise onların uygarlıklarını büyük ölçüde Hıristiyanlığa dayandırmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu telkinler öylesine güçlüdür ki Kantçı bir felsefe profesörü bile bu kanıdan kurtulamamaktadır. Suat Sinanoğlu, "Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür", *I. Simpozyum-Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 10.

72 Suat Sinanoğlu, "Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür", s. 10-12.

73 *A.g.m.*, s. 12.

74 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960, s. 80-81.

75 Hasan Bülent Kahraman - E. Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı (Doğu Ne? Batı Ne?)*, yıl 1, sayı 2 (Şubat, Mart, Nisan 1998), s. 83.

76 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 70.

77 1918 yılında İstanbul Darülfünunu'nda verdiği bir konferansın notlarından oluşan bu yazısı için bkz. Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Ankara: İş Matbaacılık ve Ticaret, 1972, s. 58-65.

78 Afetinan, *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981, s. 278-279.

79 Emre Kongar, *Kültür Üzerine*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989, s. 18.

80 Wells'in 1920 yılında yayımlanan *The Outline of History* adlı kitabı Mustafa Kemal'in isteği üzerine çevrilip *Cihan Tarihinin Umûmî Hatları* adıyla Maarif Vekâleti'nin emriyle Devlet Matbaası'nda 1927 yılında yayımlanmıştır. Atatürk bu kitabın belirli yerlerinin altını çizmiş, kendince önemli bulduğu temalara işaret etmiştir. Bkz. *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, c. 2, Ankara: Anıtkabir Derneği Yayınları, s. 134-490.

81 Sabahattin Özel, *Büyük Milletin Evlâdı ve Hizmetkârı Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul: Derin Yayınları, 2008, s. 104.

82 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 103-104.

83 Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, s. 186-200.

84 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 70.

85 *A.g.e.*, s. 71.
86 Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, 5. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972, s. 68-69.
87 *A.g.e.*, s. 18-21.
88 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 199-200.
89 Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1976; Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milleyetçilik*, Ankara: Töre Devlet Yayınevi, 1980.
90 Tanıl Bora, "Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modenleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 251-268.
91 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 30.
92 Ahmet Rıza hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Emin Alp Malkoç, "Doğu-Batı Ekseninde Bir Osmanlı Aydını: Ahmet Rıza Yaşamı ve Düşünce Dünyası", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, yıl 6, sayı 11 (2007), s. 93-162; Barış Alp Özden - Atilla Lök, "Ahmet Rıza", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, c. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 120-123.
93 Aydın Çubukçu, "Türkiye'de Rejim ve Pozitivizm", *Bilim ve Düşünce - 3*, İstanbul: Evrensel Yayınları, s. 9-13.
94 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 34.
95 Taner Timur, "Yakın Osmanlı Tarihi, Kemalizm ve Pozitivistler", *Bilim ve Ütopya*, sayı 179 (Mayıs 2009), s. 30; Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 34.
96 Sina Akşin, "Atatürk Devrimi'nin Felsefesi", *Bilim ve Ütopya*, sayı 179 (Mayıs 2009), s. 18-21.
97 Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 11.
98 *A.g.e.*, s. 21-22.
99 Emre Kongar, "Auguste Comte ve Mustafa Kemal Atatürk", *Türk Dili*, c. 42, sayı 353 (Mayıs 1981 - Atatürk Özel Sayısı), s. 744-749.
100 *A.g.m.*, s. 751-752.
101 *A.g.m.*, s. 752.
102 Nazım İrem, "Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 57-2 (2002), s. 43.
103 Türkiye armasının belirlenmesi amacıyla yapılan yarışma ve o dönemdeki tartışmalar için bkz. Işıl Çakan, "An Example for the Role of Heritage in Government-Emblem Relationship: Attempts towards Indicating the Emblem of the Turkish Republic", *International Review of Turkology*, c. II, sayı 4 (Yaz 2009), s. 47-60.
104 Sabahattin Özel, *Büyük Milletin Evlâdı ve Hizmetkârı Atatürk ve Atatürkçülük*, s. 183.
105 İonna Kuçuradi, "Denge Sorunu ve Geleceği", *I. Simpozyum-Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 105-107.
106 Erol Özbilgen, *Pozitivizm Kıskacında Türkiye*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1994, s. 114-115.
107 Özbilgen, özellikle tekkelerin ve tarikatların toplumdaki olumlu rolüne vurgu yapmakta, onları eğitici kurumlar olarak okumaktadır. Bkz. *a.g.e.*, s. 116-123.
108 Yümni Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, [t.y.], s. 25.

109 *A.g.e.*, s. 362.
110 *A.g.e.*, s. 25.
111 *A.g.e.*, s. 364-365.
112 *A.g.e.*, s. 365.
113 *A.g.e.*, s. 367.
114 *A.g.e.*, s. 368.
115 *A.g.e.*, s. 184.
116 *A.g.e.*, s. 260-273.
117 *A.g.e.*, s. 9.
118 Halk Fırkası'nın kuruluşundan başlayarak tüm tek parti sürecinde sınıf kavramı karşısındaki konumu çok net olmuştur. Partinin sınıflarüstü ve tüm toplum kesimlerini kucakladığına ilişkin görüş daha başlangıçta belirgin bir biçimde izlenmiş ve tek partili sistem boyunca billurlaşmıştır. CHP'nin Üçüncü Büyük Kurultayı 10-18 Mayıs 1931 tarihleri arasında gerçekleşmiş, kongrede ilk kez tüzük dışında ayrıntılı bir program benimsenmiştir. Yeni Programın "CHF'nın Ana Vasıfları" başlıklı ikinci bölümünde, ileride devletin ana ilkeleri olarak da kabul görecek altı ilke toplu olarak Parti Programında yerini almıştır. Partinin cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılâpçı olduğu belirlendikten sonra, Türkiye halkının bu ilkeler etrafında kaynaşmış bir kütle olması yolundaki eğilime de partinin ana prensipleri arasında yer verilmiştir: "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimai hayat için işbölümü itibarıyla muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. A) Küçük çiftçiler, B) Küçük sanayi erbabı ve esnaf, C) Amele ve işçi, Ç) Serbest meslek erbabı, D) Sanayi erbabı, büyük arazi ve iş sahipleri ve tüccar, Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışması, digerinin ve umumi camianın hayat ve saadeti için zaruridir. Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği [amaçladığı] gaye sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tesanüt temin etmek ve birbirini nakzetmiyecek [bozmayacak] surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir..." *CHF Nizamnamesi ve Programı 1931*, Fırkanın 10 Mayıs 1931'de toplanan üçüncü Büyük Kongresi tarafından kabul edilmiştir, Ankara: T.B.M.M. Matbaası, 1931, s. 32.

I OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE HÜMANİZMA YOLUNDAKİ DÜŞÜNCELER VE ÇALIŞMALAR (Sayfa 45-162)

1 Zeki Arıkan, "Cumhuriyet Döneminde Hümanizma Akımı", *Bilanço 1923-1998, Siyaset-Kültür-Uluslararası İlişkiler*, c. I, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 83-84.
2 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 79-86.
3 İlber Ortaylı, "Türkiye'de Klasik Çağın Algılanması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 51, sayı 1-4, s. 371-374.
4 A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982, s. 159-160; Mehmet Ali Ayni, "Türk Mantıkçıları", çev. Naim Şahin, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 17 (Bahar 2005), s. 349-350.
5 Tansu Açık, "Türkiye'de Hümanizm Tartışmalarına Bir Bakış", *Toplum ve Bilim*, sayı 98 (Güz 2003), s. 112.

6 "Tercüme Merhalesinde Resmi ve Hususi Adımlar", *Tercüme*, c. 5, sayı 25 (19 Mayıs 1944), s. 53-56.
7 İlber Ortaylı, *a.g.m.*, s. 474.
8 Bedri Aydoğan, "Servet-i Fünun Döneminde Edebiyat Üzerine Oluşan Polemikler" (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Adana, 1996), s. 128; Ramazan Kaplan, "Klâsikler Tartışması (Başlangıç Dönemi)", *Türkoloji Dergisi*, c. 11 (1993), s. 166-167.
9 Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 233.
10 Firuzan Hüsrev Tökin, "Bizde Hümanizma", *Yücel*, c. 1, sayı 6 (Haziran 1950), s. 43-44.
11 Söz konusu yazarların görüşleri için bkz. Bedri Aydoğan, *A.g.t.*, s. 128-203; Ramazan Kaplan, *a.g.m.*, s. 169-186.
12 Bedri Aydoğan, *a.g.t.*, s. 142-145, s. 205.
13 Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, s. 233.
14 *A.g.e.*, s. 233-234.
15 Edebiyatçı, Sokrates hakkında şu yorumda bulunacaktır: "Bu hakim'in hakayık-ı beşeriyeyi olduğu gibi görmeye çalıştığını ve insanları menatık-ı fevkattabiiyeden indirerek hayat-ı hakikiye-i arzda yaşatmak istediğini kaydetmek kifayet eder. Kendisini esatîr ve itikad-ı kadime'nin ilk hâdimi olmak üzere telâkki etmek lazımdır." Firuzan Hüsrev Tökin, "Bizde Hümanizma", s. 44.
16 Celal Nuri İleri, *Uygarlıklar Çatışmasında Türkiye*, haz. Mahir Aydın, İstanbul: Togan Yayınları, 2008, s. 221.
17 Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, s. 92.
18 Tansu Açık, *a.g.m.*, s. 112.
19 Tansey Güney, "Yahya Kemal Beyatlı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişimYayınları, 2004, s. 222.
20 *A.g.m.*, s. 224.
21 Tansu Açık, *a.g.m.*, s. 112.
22 Şevket Toker, "Edebiyatımızda Nev-Yunânilik Akımı", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (1982), s. 140.
23 *A.g.m.*, s. 139, 141.
24 Cafer Gariper, "Bir Medeniyet ve Sanat Projesi Olarak Yahya Kemal'in Arayışlarının Yol Açtığı Yeni Bir Yöneliş: Nev-Yunanîlik", *Yahya Kemal Beyatlı Ölümünün 50. Yılı*, Ed. Kâzım Yetiş, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, s. 115-116.
25 Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, s. 235-236.
26 Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal Ansiklopedik Biyografi*, İstanbul: Korpus Yayınları, 2007, s. 389.
27 Hasan Âli Yücel, *a.g.e.*, s. 236-237.
28 Beşir Ayvazoğlu, *a.g.e.*, s. 421; Konur Ertop, *Mektepten Memlekete Fotograflarla Yahya Kemal'in Yaşam Öyküsü*, İstanbul: Sel Yayınları, 1998, s. 59.
29 Cafer Gariper, *a.g.m.*, s. 120.
30 Kemal Berk, *Yahya Kemal'in Yaşam ve Yapıtlarını Okuma Kılavuzu*, İstanbul: Donkişot Yayınları, 2005, s. 71-72.
31 Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal Ansiklopedik Biyografi*, s. 446.
32 *A.g.e.*, s. 446-447.
33 Cafer Gariper, *a.g.m.*, s. 120.
34 Tansel Güney, "Yahya Kemal Beyatlı", s. 225.
35 Hasan Âli Yücel, *a.g.e.*, s. 242.

36 Niyazi Akı, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan-Eser-Fikir-Üslûp*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 53.
37 *A.g.m.*, s. 53.
38 Hasan Âli Yücel, *a.g.e.*, s. 243.
39 Hasan Âli Yücel, *a.g.e.*, s. 246-247; s. 264-271.
40 Şevket Toker, *a.g.m.*, s. 143.
41 Cafer Gariper, *a.g.m.*, s. 122.
42 Şevket Toker, *a.g.m.*, s. 160-161.
43 Konur Ertop, *a.g.e.*, s. 58.
44 Beşir Ayvazoğlu, *Bozgunda Fetih Rüyası*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001, s. 127.
45 Konur Ertop, *a.g.e.*, s. 60.
46 Cafer Gariper, *a.g.m.*, s. 124.
47 Yakup Kadri [Karaosmanoğlu], "Avrupakârî, Avrupaî", *Hakimiyeti Milliye* (1 Temmuz 1924), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 537-538.
48 Şevket Toker, *a.g.m.*, s. 156.
49 Hasan Âli Yücel, *a.g.e.*, s. 271.
50 Niyazi Akı, *a.g.e.*, s. 55.
51 Cafer Gariper, *a.g.m.*, s. 123.
52 Herkül Milas, "Türk Edebiyatında Yunan/Rum İmajı: Ömer Seyfettin", *Kebikeç*, yıl 2, sayı 3 (1996), s. 25-47.
53 Ziya Gökalp, "Dehaya Doğru", *Küçük Mecmua*, sayı 3 (19 Haziran 338), *Küçük Mecmua I*, haz. Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009, s. 49-50.
54 Ziya Gökalp, "İnsan Telâkkisi", *Küçük Mecmua*, sayı 13(28 Ağustos 338), *Küçük Mecmua II*, haz. Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009, s. 24-26.
55 Güler Çelgin, *Eski Yunan Edebiyatı*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1990, s. 228, 230.
56 *A.g.e.*, s. 225, 230.
57 Suat Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 92, 222.
58 Güler Çelgin, *a.g.e.*, s. 225.
59 Halil Nimetullah [Öztürk], "Milliyet ve İnsaniyet", *Milli Mecmua* (15 Mayıs 1928), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 239-240.
60 Suavi Aydın, "Batılılaşma Karşısında Arkeoloji ve Klasik Çağ Araştırmaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişimYayınları, 2004, s. 416.
61 Hasan Cemil [Çambel], "Ege Medeniyetinin Menşeine Umumî Bir Bakış", *Birinci Türk Tarih Kongresi - Konferanslar Müzakere Zabıtları*, [y.y.], [t.y.], s. 199-202.
62 Bu çalışmanın konusu erken Cumhuriyet'le sınırlı bulunduğundan hümanizmanın bir başka görüngüsü olan Mavi Anadoluculuk üzerine metinde ayrı bir tematik alan açılmamış, bu tarihsel kesitle Mavi Hümanizma arasında temelde benzerlikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Barış Karacasu, "Mavi Kemalizm - Türk Hümanizmi ve Anadoluculuk", *Kemalizm*, c. 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 334-343. Kaya Akyıldız, "Mavi Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Moderleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
63 Kaya Akyıldız, *a.g.m.*, s. 478.

64 *A.g.m.*, s. 474-478.
65 Barış Karacasu, *a.g.m.*, s. 337-338.
66 Kaya Akyıldız, *a.g.m.*, s. 479, Barış Karacası, *a.g.m.*, s. 342.
67 Sadri Ertem 1898 yılında İstanbul'da doğmuştur. Cumhuriyet'in kuruluş döneminde öncelikle *Hakimiyeti Milliye* ve *Yeni Gün* gazetelerinin yazı işleri müdürlüğü yapmış ve 1930'lu yıllarda Matbuat Umum Müdürlüğü'nde "Memleket İşleri Danışmanı" olarak görev üstlenmiştir. Sadri Ertem, CHP'nin Halk Hatipleri ve Söyleme Yayma Komitesi'nde görev almış ve 1939 yılında Kütahya milletvekili olarak Meclis'e girmiştir. Sadri Ertem hakkında bilgi için bkz. Murad Uraz, *Sadri Ertem Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1940, s. 2-7; Sadri Etem Ertem, *Çıkrıklar Durunca*, İstanbul: Otopsi Yayınları, 2001, s. 16-19; Sadri Etem (Ertem), *Türk İnkılâbının Karakterleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.
68 Sadri Etem (Ertem), *Türk İnkılâbının Karakterleri*, s. 66,12.
69 *A.g.e.*, s. 123-126.
70 *A.g.e.*, s. 134-136.
71 Mustafa Türkeş, "Kadro Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm*, c. 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 467-468.
72 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 177.
73 *A.g.e.*, s. 177-178.
74 İlhan Tekeli - Selim İlkin, *Bir Cumhuriyet Öyküsü Kadroculari ve Kadro'yu Anlamak*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 224.
75 *A.g.e.*, s. 312, 350.
76 Recep Peker, *İnkılâp Dersleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1984, s. 10, 27, 30-34.
77 Kâzım Nami, "Humanisma", *Ülkü*, c. 3, sayı 17 (Temmuz 1934), s. 332-333.
78 *A.g.m.*, s. 335-336.
79 Kâzım Nami, "Halit Fahri'ye Diyeceklerim", *Varlık*, c. 1, sayı 5 (15 Eylül 1933), s. 68; Halit Fahri, "Kâzım Nami Bey, Biraz İnsaf!", *Varlık*, c. 1, sayı 6 (1 I. Teşrin 1933), s. 92.
80 Kâzım Nami, "İnkılâp Edebiyatı", *Varlık*, c. 1, sayı 1 (15 Temmuz 1933), s. 3.
81 Nurullah Ata[ç], "Humanisma İçin", *Milliyet*, 10 Temmuz 1934, s. 2.
82 Tansu Açık, "Türkiye'de hümanizm tartışmalarına bir bakış", s. 118.
83 Nurullah Ata[ç], "Humanisma İçin", s. 2.
84 Orhan Koçak, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm*, c. 2, İstanbul: 2001, s. 380.
85 Ağaoğlu Ahmet, "Garp ve Şark", *Vatan* (5 Eylül 1923), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, s. 86.
86 Ağaoğlu Ahmet, "Münevver Zümre Meselesi", *Cumhuriyet* (15 II. Kânun 1935), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 493.
87 Güler Çelgin, *a.g.e.*, s. 228-229.
88 Fevzi Muhip [Alperen], "Neo-humanisme", *Yücel*, c. I, sayı 2 (Mart 1935), s. 10.
89 *A.g.m.*, s. 11.
90 *A.g.m.*, s. 12.
91 Fevzi Muhip [Alperen], "Neo-humanisme ve Akıl", *Yücel*, c. I, sayı 3 (Nisan 1935), s. 2-3.
92 Fevzi Muhip [Alperen], "İnandıran Akıl", *Yücel*, c. I, sayı 4 (Mayıs 1935), s. 6-7.
93 *A.g.m.*, s. 7.
94 Köksal Alver, "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. III, sayı 1 (Haziran 2001) s. 133-138.

95 Taşkın Takış, "Hilmi Ziya Ülken", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 96-97.
96 *A.g.e.*, s. 100-101.
97 Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanperverlik*, İstanbul: Remzi Kitaphanesi, 1933, s. 161-166. Hilmi Ziya Ülken, bu makalesine 1948 yılında yayımlanan *Millet ve Tarih Şuuru* kitabında "Doğu ve Batı" adıyla yeniden yer vermiştir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948, s. 99-103.
98 Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanperverlik*, s. 62-66.
99 *A.g.e.*, s. 60-61.
100 *A.g.e.*, s. 50.
101 *A.g.e.*, s. 70-71.
102 *A.g.e.*, s. 94-95.
103 Hilmi Ziya Ülken, "Maksat", *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 1-2.
104 Hilmi Ziya Ülken, "Hangi Garp?", *İnsan*, c. 1, sayı 3 (15 Haziran 1938), s. 185-186.
105 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimata Karşı", *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 8.
106 Burhan Belge'nin yazısına ilişkin analizler ilgili bölümde aktarılacaktır.
107 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat ve Humanizma", *İnsan*, c. 2, sayı 9 (1 Şubat 1939), s. 691-692. Aynı makale için bkz. *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 45-46.
108 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat ve Hümanizma", s. 690-691.
109 *A.g.m.*, s. 691.
110 Hilmi Ziya Ülken, "Yunan Mucizesi", *İnsan*, c. 1, sayı 3 (15 Haziran 1938), s. 187-188.
111 *A.g.m.*, s. 694.
112 *A.g.m.*, s. 693.
113 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimata Karşı", s. 11, 14.
114 Hilmi Ziya, "Memleketi Tanımak", *İnsan*, sayı 5 (1 I. Teşrin 1938), s. 377-379. Aynı yazı için bkz. *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 33-40., Hilmi Ziya Ülken, "Anket monoğrafik ve Memleket", *İnsan*, c. 1, sayı 6 (I II. Teşrin 1938), s. 521-528.
115 Hilmi Ziya Ülken, *İnsanî Vatanperverlik*, s. 99.
116 Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 7-10.
117 Nurullah Ataç, "Humanisma", *İnsan*, yıl 1, sayı 2 (15 Mayıs 1938), s. 81-83.
118 Nurullah Ataç, "Müsavat", *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 3-6.
119 Dr. Nuri Fehmi Ayberk, Refik Saydam hükümeti döneminde trahom mücadelesiyle ünlenen ünlü tıp doktorlarımızdandır.
120 Nuri Fehmi [Ayberk], "İnsanlık Sevgisi", *İnsan*, c. 1, sayı 4 (15 Temmuz 1938), s. 326.
121 Hatemi Senip Sarp, "İçtimaî Hümanizma", *İnsan*, c. 1, sayı 6 (II. Teşrin 1938), s. 470-473.
122 Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s. 35-37. Hâtemi Senih Sarp'ın Lise Kitapları kapsamında Ruhbilim, Sosyoloji, Felsefe Tarihi üzerine yayınları bulunmaktadır.
123 Burhan Belge, "Kültür ve Kültür Krizleri", *Ulus*, 16 I. Kânun 1938, s. 2.
124 Burhan Belge, "Tereddüdümüzün Sebebi", *Ulus*, 19 I. Kânun 1938, s. 2.
125 Burhan Belge, "Milliyetçilikte Realizm ve Rasyonalizm", *Ulus*, 15 I. Kânun 1938, s. 2.
126 Burhan Belge, "Kemalizm'in Eseri", *Ulus*, 17 I. Kânun 1938, s. 2.
127 Burhan Belge, "Netice", *Ulus*, 18 I. Kânun 1938, s. 2.
128 Burhan Belge, "Humanizm'e nasıl gidebiliriz", *Ulus*, 20 I. Kânun 1938, s. 2; "Bugünkü Dil'den Yarınki Dil'e", *Ulus*, 21 I. Kânun 1938, s. 2; "Muallim Naci-Lessing", *Ulus*, 11 I. Kânun 1938, s. 2.

129 Ali Utku, "Bizde Birkaç Tarz-ı Siyaset ve Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevi", *Tarih ve Toplum*, c. 40, sayı 236 (Ağustos 2003), s. 75. Cumhur Arslan, "M. Saffet Engin", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm*, c. 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 350-357.

130 M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Kültür İnkılâbı ve Kemalizmin Başka Rejimlerle Mukayasesi*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939, s. 115-126.

131 Saffet Engin 1970'li yıllara gelinceye dek Kemalizm ve ulusçuluk üzerine çalışmalarda bulunmuş, 1970'lerde Arın Engin adıyla Türk Birliği idealinin sağlanması amacıyla oldukça totaliter bir devlet anlayışı dile getiren yazılar yazmıştır. Öyle ki, bu anlayış içinde Türklüğe henüz kaynaşmamış kabul edilen Ermeniler, Rumlar, Aleviler, Kürtler, Sosyalistler, Osmanlıcılar olarak tanımlanan topluluklara karşı radikal önlemler alınması da yer almaktadır. Bu açıdan eğitim oldukça önemli bir araç işini görmelidir. Azınlıkları Türklüğe kaynaştırma çalışmaları ilk ve ortaokullarda başlamalı, "Eritme Kazanı" ve İngilizlerin "Browny" usulü uygulanmalıdır. Bu önerileriyle Saffet Engin 1930'lu yıllarda otoriter bir anlayışta bulunmasına karşın 1970'li yıllarda oldukça irredentist ve totaliter bir düşünceye sahip olmuştur. Ali Utku, *a.g.e.*, s. 75.

132 Yümni Sezen, *a.g.e.*, s. 188.

133 "Yeni Bir Hümanizmaya Doğru", *Fikir Hareketleri*, c. 11, sayı 262 (22 Teşrinievvel 1938), s. 19.

134 http://biblio-archive.unog.ch/Detail.aspx?ID=408, http://www.nationsencyclopedia.com/United-Nations-Related-Agencies/The-United-Nations-Educational-Scientific-and-Cultural-Organization-UNESCO-CREATION.html

135 Fernando Valderrama, *A History of UNESCO*, Fransa: Unesco Publishing, 1995, s. 14.

136 Fernando Valderrama, *a.g.e.*, s. 14.

137 Fernando Valderrama, *a.g.e.*, s. 16.

138 A. Szentgyörgy, "İlim ve Humanite Arasındaki Münasebetler", *Fikir Hareketleri*, c. 11, sayı 262 (22 Teşrinievvel 1938), s. 19. Albert von Szentgyörgy 1937 yılında Nobel tıp ödülünü almış Macar profesördür.

139 Hélène Vacaresco, "Humanisme'i Nasıl Gençleştirmeli", *Fikir Hareketleri*, c. 11, sayı 268 (10 Kânunuevvel 1938), s. 115.

140 Karel Capek 1890-1938 yılları arasında yaşamış Çek yazardır. 1930'lu yıllarda Nazi ve diğer faşist yönetimlere karşı yazılarıyla mücadele etmiştir. Dünyanın teknoloji dayanaklığında militarizme varmasını roman ve öyküleriyle eleştiren Capek'in toplumsal komedya biçiminde yazdığı ve insanlık dışı eylem ve düşünceleri insanı bir böcek tasviriyle ele alarak yerdiği *Böcek Oyunu* önemli eserlerindendir.

141 Carel [Karel] Capek, "Teknik ve Humanites", *Fikir Hareketleri*, c. 11, sayı 271 (31 Kanunuevvel 1938), s. 165-166.

142 1939 yılında dokuzuncu toplantının yapılması öngörülmüşse de, planlanan tarihten önce savaşın patlak vermesi bu etkinliği engellemiştir. Eğer gerçekleşseydi toplantının teması "*Statü ve Yaşam*" olacaktı. Fernando Valderrama, *a.g.e.*, s. 16.

143 Vedat Günyol, "Hümanist Kültür", *Ulusal Kültür*, yıl 1, sayı 1 (Temmuz 1978), s. 29.

144 Roger Caillois, "Yüzüncü Yılında Paul Valéry", çev. İnci Gürel, *Varlık*, c. 39, sayı 773 (Şubat 1972), s. 20-21.

145 Paul Valéry, "Avrupa Ruhu ve Yunan Düşüncesi", çev. Mehmet Karasan, *Tercüme*, c. 6, sayı 31-32 (19 Temmuz 1945), s. 131-132.

146 Gönül Yılmaz, "Paul Valery'nin Defterlerine Göre Sanat Yapıtı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 33, sayı 1.2 (1990), s. 571-577.

147 Vedat Günyol, "Hümanist Kültür", s. 29-30.

148 *A.g.m.*, s. 29-30. Militan hümanizma olarak tarihin kayıtları arasında yer alan bu tutum daha sonra 1964 yılında Sofya'da Bulgar Yazarlar Birliği'nin toplantısında çeşitli ülke yazarlarının ortak özlemi olarak dile getirilmiş, özellikle de ünlü hümanist yazar, Bulgar Yazarlar Birliği Başkanı Dimitır Dimov, Mann'ın militan hümanizma anlayışını yineleyenlerden olmuştur. Vedat Günyol, "Hümanizma Açısından İnsan", s. 13.

149 Ahmet Sarı, "Thomas Mann ve Büyülü Dağ", *Virgül*, sayı 17 (Mart 1999), s. 2-5.

150 "André Gide'nin Önsözü", *Yücel*, c. XXII, sayı 126 (Nisan 1947), s. 94-95.

151 Thomas Mann, "Avrupaya İhtar I", *Yücel*, c. XXII, sayı 126 (Nisan 1947), s. 96-102.

152 Thomas Mann, "Avrupaya İhtar II", *Yücel*, c. XXII, sayı 128 (Haziran 1947), s. 229-232.

153 Thomas Mann, "Avrupaya İhtar III İspanya", *Yücel*, c. XXII, sayı 129-30-31 (Tem.-Ağus.-Eylül 1947), s. 293-295.

154 Thomas Mann, "Avrupaya İhtar VI Hıristiyanlık ve Sosyalizm", *Yücel*, c. 22, sayı 132 (Ekim 1947), s. 354-356.

155 Arslan Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe-Düşünceler-Etkinlikler-Filozoflar-Söyleşiler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 161.

156 Mustafa Çakır, *Hasan Ali Yücel ve Türk Kültür Reformu*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,1997, s. 45-50.

157 *A.g.e.*, s. 51.

158 Faik Reşit Unat, "Hasan Âli Yücel", *Belleten*, c. XXV, sayı 97-100 (1961), s. 294.

159 Mustafa Çakır, *a.g.e.*, s. 61-62.

160 Faik Reşit Unat, "Hasan Âli Yücel", s. 292.

161 Mustafa Çakır, *a.g.e.*, s. 62.

162 Alev Coşkun, *Hasan Âli Yücel Aydınlanma Devrimcisi*, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2007, s. 49; Arslan Kaynardağ, *a.g.e.*, s. 162-163.

163 "Ar'ın Büyük Anketi - Plastik Sanatlar ve Türkiye", *Ar*, yıl 1, sayı 2 (Şubat 1937), s. 3.

164 Hasan-Âli Yücel, "İç ve Dış", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 6-7.

165 Hasan-Âli Yücel, "Kültür ve İmar", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 8-9.

166 Hasan-Âli Yücel, "Şark ve Garb", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 10-11.

167 Hasan-Âli Yücel, "Ölçümüz", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 12-13.

168 Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi*, 4. Kitap, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999, s. 58.

169 Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, s.11-12.

170 Halk bilimcilerin halk kitabı terminolojisini sınırlı bir biçimde algılama eğilimine karşın halk kitapları Cumhuriyet dönemi hükümetlerince çok geniş bir anlamda karşılık bulmuştur. Halka yol gösteren çeşitli bilgilendirme kitapları bu kapsamda değerlendirilmiş ve devlet eliyle basımı ve dağıtımı gerçekleştirilmiştir. Özellikle sağlık alanındakiler gerek baskı sayıları, gerekse içerikleri açısından pozitif anlayışın halka benimsetilmesi uğraşının en önemli göstergelerinden olmuştur. Örneğin *Kızamık* (1938) kitabı 260.000, *Çocuk İshali* (1938) 270.000, *Kızıl, Bulaşma ve Korunması* (1942) 220.000, *Lekeli Humma* (1943) 392.000 adet basılmış ve parasız olarak halka dağıtılmıştır. Halk kitapları üzerine geniş bilgi için bkz. Işıl Çakan, "Tek-Parti Döneminde Devrim Eğitimi Tartışmaları Bağlamında Halk Kitaplarının Modernizasyonu ve Yeniden Üretimi", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, sayı 9 (5/2006), s. 53-88.

171 "Türk Neşriyat Kongresi Toplanıyor", *Vakit*, 29 Mart 1939, s. 3.

172 "Neşriyat Kongresi Dün Başvekil Tarafından Açıldı", *Vakit*, 3 Mayıs 1939, s. 1, 6.

173 *Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Maarif Vekilliği Yayınları, 1939, s. 12. Birinci Neşriyat Kongresi'nin çeviri etkinliğine ilişkin çalışmaları ilgili bölümde aktarılmıştır.

174 *Birinci Maarif Şûrası 17-29 Temmuz 1939 - Çalışma Programı Konuşmalar Lâhikalar*, [y.y.]: Maarif Vekilliği Yayınları, 1939, s. 12.

175 *A.g.e.*, s. 3-20.

176 *A.g.e.*, s. 393-394.

177 *A.g.e.*, s. 398.

178 Hasan Âli Yücel'in yanıtı için bakınız: *A.g.e.*, s. 399-400.

179 1880-1904 yılları arasında yaşayan Dilemre patoloji uzmanlığı eğitimi gören bir tıp doktoru olmakla birlikte Türkçenin diğer dillerle ilgisi üzerine çalışmalar yapmış, Türk Dil Kurumu'nda çalışmış ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde dil dersleri vermiştir. Dilemre, aynı zamanda TBBM'nin 6. döneminde Rize milletvekili olarak görev üstlenmiştir.

180 *Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları*, s. 405.

181 *A.g.e.*, s. 405.

182 *A.g.e.*, s. 410-411.

183 *İkinci Maarif Şûrası 15-21 Şubat 1943*, [y.y.]: Maarif Vekâleti Neşriyat Müdürlüğü Yayınları, 1943, s. 16.

184 Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, s. 92.

185 Afetinan, "Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Kurluş Hazırlıkları Üzere", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (1957), s. 8-9.

186 Müzehher Erim, "Klâsik Filolojnin Önemi ve Türkiye'de Kuruluşu", *Arkeoloji ve Sanat*, yıl 22, sayı 94 (Ocak-Şubat 2000), s. 28-29.

187 Azra Erhat, "Klâsik Kültürün Türkiye'ye Yararları", *I. Simpozyum-Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 112.

188 Suavi Aydın, "Batılılaşma Karşısında Arkeoloji ve Klasik Çağ Araştırmaları", s. 418.

189 Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, s. 92.

190 Halil Demircioğlu, "Anadolu'da Helen Kültürü İzleri", *Tercüme*, c. 6, sayı 31-32 (Yunan Özel Sayısı II - 19 Temmuz 1945), s. 143-144.

191 Halil Demircioğlu, "Türkiye'de Hümanizma", *Ankara Üniversitesi Haftası-Gaziantep-Urfa 3.X.1945- 13.X.1945*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayımları, 1947, s. 141-142.

192 *A.g.m.*, s. 146-147.

193 *A.g.m.*, s. 150-152.

194 Halil Demircioğlu, "Bizde Lâtince Öğrenimi ve Öğretimi Hakkında", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. VII, sayı 1 (Mart 1949), s. 179-180.

195 George Rohde, "Anadolu'nun Yunan ve Roma Epigrafisine Dair", *Belletten*, c. 7, sayı 25 (Ocak 1943), s. 157-176; George Rohde, "Ankara ve Çevresinde Yeni Yunanca ve Lâtince Buluntuları", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. II, sayı 5 (Temmuz 1944), s. 807-810.

196 Widmann H., *Exil und Bildungshilfe*, "Die deutchsprachige akademische Emigration in die Türkei nach", 1933'ten aktaran Orhan Özdemir, "Tanzimat'tan Günümüze Modern Eğitim ve Verimlilik", *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 2, sayı 32 (2006), s. 103.

197 Bilal Erbil - Ömer Karakaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Kültür ve Edebiyatında Hümanizmin Etkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 2/4, Kış 2007, s. 385-386.

198 Halil Demircioğlu, "Bizde Lâtince Öğrenimi ve Öğretimi Hakkında", s. 186-187.
199 Bilal Erbil - Ömer Karakaş , *a.g.m.*, s. 384.
200 *A.g.m.*, s. 384-385.
201 Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: Afa Yayınları,1992, s. 103-109.
202 Birinci Türk Tarih Kongresi'nde Türklerin Orta Asya'dan göçleri, uygarlık yaratma ve yayma becerileri hakkındaki görüşler için bkz. Büşra Ersanlı Behar, *a.g.e.*, s. 119-149.
203 Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, s. 93.
204 *A.g.e.*, s. 82.
205 Albert Millot, "İlim mi Klâsik Tahsil mi?", *Fikir Hareketleri*, c. 12, sayı 293 (3 Haziran 1939), s. 104-105.
206 W. Hazlitt, "Klâsik Eğitime Dair", *Tercüme*, c. 6, sayı 31-32 (Yunan Özel Sayısı - 19 Temmuz 1945), s. 78.
207 Henri Wallon, "Millet Varlığı İçinde Klâsik Kültür Yalnız Birleştirici midir?", çev. Hüsnü Baki, *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı - I. Kânun 1943), s. 266-268.
208 Ernst Glaeser, "Klâsik Öğrenimli Lisede (*1902 Doğumlular*'dan)", çev. Burhan Arpad, *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı - I. Kânun 1943), s. 269-270.
209 Şerif Hulûsi [Kurbanoğlu], "Tanzimattan Sonraki Tercüme Faaliyeti (1845-1918)", *Tercüme*, c. I, sayı 2 (19 Temmuz 1940), s. 286-289.
210 Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire - Geleneksel Düşünceden Kopuş*, Ankara: Doruk Yayınları, 1999, s. 125-126.
211 Fatmagül Demirel, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007, s. 96-98.
212 Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica - Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi-Yeni Felsefe*, c. III, Ankara: Lotus Yayınları, 2007, s. 187-188.
213 Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire - Geleneksel Düşünceden Kopuş*, s. 125-126.
214 *A.g.e.*, s. 129.
215 Burcu Korucu, "Türk Hümanizmi'nin Çeviri Boyutu: Tercüme Bürosu ve Tercüme Dergisi (1940-1946)" (Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2007), s. 44-45.
216 Burcu Korucu, *a.g.t.*, s. 47-51.
217 Şehnaz Tahir-Gürçağlar, "Tercüme Bürosu ve bir edebiyat kanonunun oluşturulması", *Türk Edebiyatı Tarihi 4*, İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, s. 572.
218 Burcu Korucu, *a.g.t.*, s. 52.
219 Şehnaz Tahir-Gürçağlar, *a.g.m.*, s. 572-573.
220 Nahit Sırrı [Örik], "Bir Tercüme Hey'etine İntizar", *Varlık*, c. I; sayı 13 (15 II. Kânun 1934), s. 193.
221 Burcu Korucu, *a.g.t.*, s. 62.
222 Özlem Berk, "Batılılaşma ve Çeviri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 512.
223 Burcu Korucu, *a.g.t.*, s. 62, 167-171; Orhan Burian. "Tercümeciliğimiz", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 211-212.
224 Orhan Burian, "Tercümeciliğimiz", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 211-212.
225 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Vakit Matbaası, Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı, 1935, s. 17-18, 381-385.

226 Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 17-18.
227 Tansu Açık, "Klasik Nedir ya da Yazılı Kültürün Savunusu", *Kebikeç*, sayı 22 (2006), s. 5-6.
228 Sainte Beuve, "Klasik Nedir?", çev. Fehmi Baldaş, *Tercüme*, c. 10, sayı 55 (Ocak 1953), s. 31.
229 Nurullah Ataç, *Günlerin Getirdiği*, İstanbul: Akba Kitapevi, 1946, s. 50-53.
230 Tansu Açık, "Klasik Nedir ya da Yazılı Kültürün Savunusu", s. 14.
231 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2 - Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, s. 30-31.
232 Tansu Açık, "Klasik Nedir ya da Yazılı Kültürün Savunusu", s. 16-17.
233 Sabahattin Eyüboğlu, "Yeni Türk San'atkârı Yahut Frenkten Türke Dönüş", *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 31-35.
234 *A.g.m.*, s. 36.
235 *A.g.m.*, s. 36-37.
236 *A.g.m.*, s. 38.
237 Nurullah Ataç, "Bir Mektup - Sabahattin Eyuboğlu'na", *İnsan*, c. 1, sayı 4 (15 Temmuz 1938), s. 369-373.
238 Yaşar Nabi [Nayır], "Klâsik Meselesi", *Ulus*, 6 II. Teşrin 1938, s. 2.
239 Sadri Ertem, "Klâsizme Dönüş", *Kurun*, 8 Teşrinisani 1938, s. 2.
240 "Elifbe ile Kültür Elde Edilir mi?",*Ulus*, II. Kânun 1940, s. 3.
241 Yaşar Nabi [Nayır], "İnsanî Edebiyat", *Varlık*, c. 10, sayı 164 (1.5.1940), s. 497.
242 Hilmi Ziya Ülken, "Yeni Klâsik", *İnsan*, c. 3, sayı 1-13 (1 Nisan 1941), s. 1-2.
243 "Neşriyat Kongresi Dün Başvekil Tarafından Açıldı", *Vakit*, 3 Mayıs 1939, s. 1, 6.
244 *Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları*, s. 35.
245 *A.g.e.*, s. 125-127.
246 "Birinci Neşriyat Kongresi Kapandı", *Vakit*, 6 Mayıs 1939, s. 7. Liste için bkz. *Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları*, s. 277-285.
247 *Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları*, s. 390-394, 397-402.
248 "Tercüme Edilecek Eserler", *Akşam*, 4 Mart 1940, s. 5; "Haberler", *Tercüme*, c. I, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 112.
249 "Haberler", *Tercüme*, c. I, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 112-113.
250 *A.g.m.*, s. 112-113; "Maarif Vekâletince tercüme ettirilecek eserler bir heyetçe tesbit edildi", *Ulus*, 3 Mart 1940, s. 4.
251 "Haberer", *Tercüme*, c. I, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 113.
252 Hasan-Âli Yücel, [başlık yok], *Tercüme*, c. 1, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 1.
253 *A.g.m.*, s. 1-2.
254 Bedrettin Tuncel, "Tercüme Meselesi", *Tercüme*, c. I, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 81.
255 Jean Camborde, "Tercüme ve Dünya Edebiyatı", *Tercüme*, c. I, sayı 2 (19 Temmuz 1940), s. 283-286.
256 Bedrettin Tuncel, "Maarif Vekilliğinin Çıkardığı Yeni Tercümeler", *Ülkü*, c. 3, sayı 28 (16 II. Teşrin 1942), s. 26; Necip Ali Küçüka, "Kültür Hayatımızda Bir Hamle", *Ulus*, 10 Mart 1940, s. 1, 5.
257 Vâ-Nû, "Klâsik Eserlerin Tercümesi ve Klâsik Türkçe", *Akşam*, 5 Mart 1940, s. 3.
258 Bedrettin Tuncel, "Dünya Klasiklerinden Tercüme Serisi", *Ülkü*, c. 1, sayı 4 (16 II. Teşrin 1941), s. 22.
259 Bedrettin Tuncel, "Maarif Vekilliğinin Çıkardığı Yeni Tercümeler", s. 26-27.
260 Nusret Hızır, "Eflâtun Tercümeleri", *Tercüme*, c. 3, sayı 17 (19 II. Kânun 1943), s. 344-347.
261 Bedrettin Tuncel, "Maarif Vekilliğinin Çıkardığı Yeni Tercümeler", s. 26-27.
262 H. T., "Maarif Vekilliği Neşriyatı", *Yücel*, c. XVII, sayı 94 (I. Kânun 1942), s. 102.

263 *Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları*, s. 277-285.
264 "114 Klâsik Eser", *Ülkü*, c. 5, sayı 51 (1 II. Teşrin 1943), [s.y.].
265 *Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları*, s. 280.
266 "114 Klâsik Eser", [s.y.]; Adnan Cemgil, "En Güzel Hediye: Klasikler", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 35 (II. Teşrin 1943), s. 461.
267 M. Nuri Gençosman, "Şark-İs[l]am Klâsikleri",*Ulus*'tan aktaran *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), s. 320-321.
268 Şehnaz Tahir-Gürçağlar, *a.g.m.*, s. 575.
269 Özlem Berk, *a.g.m.*, s. 513-514.
270 M.Ö. 480-406 arasında yaşamış Euripides'in güçlü kadın karakteri Elektra'yı anlatan aynı adlı tragedyası.
271 Vergilius Maro'nun Troya Savaşı sonrasında yeni bir ülke kurmak üzere Troya'dan kaçarak yollara düşen kahramanı.
272 Azra Erhat, "Tercüme Bürosu", *Yeni Ufuklar*, c. 21, sayı 247 (Nisan 1974), s. 8-10.
273 Burcu Korucu, *a.g.t.*, s. 124.
274 Azra Erhat, "Tercüme Bürosu", s. 10.
275 Adnan Ötüken, *Klasikler Bibliyografyası, 1940-1948*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1949.
276 Adnan Ötüken, *Dünya Edebiyatından Tercümeler - Klâsikler Bibliyografyası 1940-1950*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları, 1952, s. VII.
277 "Fransız Klâsikleri", *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), s. 322-325.
278 Burcu Korucu, *a.g.t.*, s. 135.
279 Şehnaz Tahir-Gürçağlar, *a.g.m.*, s. 578.
280 Jutta Sauer, "Türkiye'de İlk Çeviri Dergisi: Çeviri", çev. Mustafa Çakır, *Kebikeç*, yıl 2, sayı 5 (1997), s. 38-41.
281 Azra Erhat, "Yunan-Lâtin Klâsikleri, *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), s. 317-318.
282 Hasan-Âli Yücel, "Önsöz", *Tercüme*, c. 5, sayı 29-30 (Yunan Özel Sayısı - 19 Mart 1945), s. II-III.
283 Erol Güney, "Rus Klâsikleri", *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), s. 335-338.
284 Burcu Korucu, *a.g.t.*, s. 136-137.
285 Mustafa Çakır, *Hasan Ali Yücel ve Kültür Reformu*, s. 125-126.
286 "Haberler", *Tercüme*, c. 7, sayı 41-42 (19 Mart 1947), s. 435-436.
287 Özlem Berk, *a.g.m.*, s. 517.
288 Şehnaz Tahir-Gürçağlar, *a.g.m.*, s. 580.
289 Adnan Ötüken'in tablosu için, bkz. s. 152.
290 Devrimci sanat anlayışından uzaklaşma hakkında bilgi için bkz. Hale Beşkurt, "Cumhuriyet Dönemi Sanat Dergilerinde Türk Devrimi (1931-1950)" (İstanbul: İ.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006).
291 1940-1966 yılları arasında toplam çeviri etkinliği 947 olarak belirlenmiştir. Şehnaz Tahir-Gürçağlar, *a.g.m.*, s. 579.
292 Adnan Ötüken, *a.g.e.*, s. XI.
293 "Haberler", *Tercüme*, c. 7, sayı 41-42 (19 Mart 1947), s. 435.
294 *A.g.m.*, s. 436-437.
295 *Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi 1943-1944/1948-1949*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1949, s. 141.
296 Şehnaz Tahir-Gürçağlar, *a.g.m.*, s. 581.
297 Yunus Kâzım Köni, "Tercüme Bürosu", *Yeni Adam*, sayı 273 (21 Mart 1940), s. 6.
298 *A.g.m.*, s. 19.

299 Yunus Kâzım Köni, "Edebi Tercüme Hakkında", *Yeni Adam*, sayı 405 (1 I. Teşrin 1942), s. 6-7.
300 Burian hakkında bilgi *Yücel* dergisinin hümanizma tezleri bağlamında aktarılmıştır.
301 *Yeni Ufuklar* dergisi Orhan Burian'ın eleştirilerini onun günlüklerinden ve çeşitli dergi yazıları kaynaklığında aktarmıştır. Bkz. Orhan Burian, "Millî Eğ. Bakanlığının Tercüme Yayınları Üzerine", *Yeni Ufuklar*, c. 2, sayı 1 (17 Ekim 1953), s. 130-131; Orhan Burian, "Milli Eğitim Bakanlığı Klâsikleri Üzerine", *Yücel*, Şubat 1947'den aktaran *Yeni Ufuklar*, c. 21, sayı 247 (Nisan 1974), s. 3-7.
302 Nuri Eroğlu, "Klâsikler", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 24 (30 I. Kânun 1942), s. 452-454.
303 Erol Güney, "Rusya'da Tercüme", *Tercüme*, c. I, sayı 2 (19 Temmuz 1940), s. 196-201.

II DÜŞÜNCE-EDEBİYAT-SANAT ALANININ HÜMANİZMA TEZLERİ VE UYGULAMALAR (1940-1950) (Sayfa 163-288)

1 Zeki Arıkan, "Cumhuriyet Döneminde Hümanizma Akımı", s. 85; Erdal Doğan, *Edebiyatımızda Dergiler*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, s. 23.
2 "Yücel Altıncı Yılına Girerken", *Yücel*, c. XI, sayı 61 (Mart 1940), s. 5.
3 *A.g.m.*, s. 5.
4 "Müşterek Yazımız", *Yücel*, c. XI, sayı 61 (Mart 1940), s. 7.
5 "Yücel Altıncı Yılına Girerken", s. 8.
6 "Müşterek Yazımız", s. 6-7.
7 "Yücel Altıncı Yılına Girerken", s. 8.
8 *A.g.m.*, s. 8-9.
9 *A.g.m.*, s. 9-10.
10 *A.g.m.*, s. 11-12.
11 *A.g.m.*, s. 12.
12 "Müşterek Yazımız", s. 7.
13 *A.g.m.*, s. 7.
14 "Türk Sanatının Ana Mayası", *Yücel*, c. XI, sayı 65 (Temmuz 1940), s. 221.
15 *A.g.m.*, s. 222.
16 Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 158-159.
17 *A.g.e.*, s. 159.
18 Vedat Günyol, "Orhan Burian", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 14.
19 Orhan Burian, "Hal Tercümem", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 34-35.
20 Vedat Günyol, "Orhan Burian", s. 12-13.
21 O. Arıkanlı - O. Duru, "Sanat, Fikir Hayatımız ve Orhan Burian", *Ufuklar*, sayı 15 (Özel Sayı: Orhan Burian 1914-1953), s. 113-114.
22 Vedat Günyol, "Orhan Burian", s. 13-14.
23 Orhan Burian, "Humanisma ve Biz II", *Yücel*, c. XI, sayı 62 (Nisan 1940), s. 71-72.
24 Orhan Burian, "Humanisma ve Biz II", *Yücel*, c. XI, sayı 63 (Mayıs 1940), s. 121-122.

25 Zeki Arıkan, "Orhan Burian'ın Tarihçiliğimize Katkısı", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 325-326.
26 Orhan Burian, "Renaissance", *Denemeler Eleştiriler*, İstanbul: Çan Yayınları, 1964, s. 43-45.
27 Zeki Arıkan, "Cumhuriyet Döneminde Hümanizma Akımı", s. 87.
28 Zeki Arıkan, "Orhan Burian'ın Tarihçiliğimize Katkısı", s. 326.
29 *A.g.m.*, s. 327.
30 Acar Sevim, *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü Herder*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2008, s. 92-93,163, 379.
31 Melahat Özgü, "Herder ve 'Humanizmayı Teşvik Mektupları' I", *Yücel*, c. XII, sayı 68-69-70-71 (I. Teşrin 1940 - II. Teşrin 1940 - I. Kânun 1940 - II. Kânun 1941), s. 79-81; Melahat Özgü, "Herder ve 'Humanismayı Teşvik Mektupları' II ", *Yücel*, c. XII, sayı 72 (Şubat 1941), s. 104-107; Melahat Özgü, "Herder'in 'Humanismayı Teşvik Mektupları' III", *Yücel*, c. XIII, sayı 74 (Nisan 1941), s. 28-29.
32 Acar Sevim, *a.g.e.*, s. 321.
33 Orhan Burian, "Humanizma Üç Şiir Dolayısıyla", *Denemeler Eleştiriler*, İstanbul: Çan Yayınları, 1964, s. 106-111.
34 Orhan Burian, "Türk Klasikleri", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 201-202.
35 Peyami Safa, "Yücelin Humanizması", *Cumhuriyet*, 19 Mart 1940, s. 3.
36 "Yücel'in Humanisması Dolayısıyle", *Yücel*, c. XI, sayı 62 (Nisan 1940), s. 78.
37 Yaşar Nabi [Nayır], "Hümanizma ve Milli Ruh", *Varlık*, c. 10, sayı 163 (15.4.1940), s. 474.
38 *A.g.m.*, s. 474.
39 Yunus Kâzım Köni, "Hümanizma Meselesi", *Yeni Adam*, sayı 268 (15 Şubat 1940), s. 12-13; "Hümanizma Meselesi", *Yeni Adam*, sayı 269 (29 Şubat 1940), s. 8-9.
40 Behçet Kemal Çağlar, "Halk Sanatının Zaferi", *Yücel*, c. XIII, sayı 73 (Mart 1941), s. 3-5.
41 Halil Vedat Fıratlı, "Başlarken", *Oluş*, c. 1, sayı 1 (1 II. Kânun 1939), s. 1.
42 Bu kapsamdaki çevirilere birkaç örnek sunulabilir: "Protogoras", *Oluş*, c. 1, sayı 2 (7 II. Kânun 1939), s. 29-30; P. Audiat, "Tanrılar Zamanında Grek Dünyası", *Oluş*, c. 1, sayı 7 (12 Şubat 1939), s. 100-102; "Parmenio'e Destanı", *Oluş*, c. 1, sayı 25 (18 Haziran 1939), s. 394-397.
43 Vedat Nedim Tör, "Hep Bu Topraktan", *Hep Bu Topraktan*, sayı 1-2 (1943), s. 3-4.
44 *A.g.m.*, s. 5-6.
45 Yavuz Abadan, "Millî Hümanizmaya Doğru", *Ulus*, 11 Haziran 1943, s. 5.
46 *A.g.m.*, s. 5.
47 Yavuz Abadan, "Millî Hümanizma Işığında", *Ulus*, 9 Temmuz 1943, s. 6.
48 Falih Rıfkı, *Yeni Rusya*, Ankara: 1931, s. 7-11, 73-75.
49 Işıl Çakan, *Konuşunuz Konuşturunuz Tek Parti Döneminde Propagandanın Etkin Silahı: Söz*, İstanbul: Otopsi Yayınları, 2004, s. 299-300.
50 Falih Rıfkı, *a.g.e.*, s. 120-121.
51 Kitle ruhunun oluşumu açısından propaganda yöntemi önemli araçlardan olmuştu. Gerçekte bu dönemde propaganda halk terbiyesinin bir çeşidi olarak görülmüştü. Devrimin değerlerinin kitlelere benimsetilmesinde değişik pek çok yöntem kullanılmıştı. Ancak, yazılı alanın kitleleri yönlendirmesindeki kısırlık, sözlü propaganda yöntemlerinin yoğun olarak kullanılmasına yol açmıştı. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Işıl Çakan, *Konuşunuz Konuşturunuz Tek Parti Döneminde Propagandanın Etkin Silahı: Söz*, İstanbul: 2004.

52 Şinasi Özdenoğlu *Varlık* dergisi anketinde adını Şinasi Özden olarak kullandığı için bu dergiden aktarmalarda soyadı Özden olarak kullanılmıştır.
53 Şinasi Özdenoğlu, *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1949.
54 *A.g.e.*, s. 7.
55 Özdenoğlu kitabında *Varlık* anketinden farklı olarak anket yaptığı kişilerin görüşlerini yeni bir sıralamayla sunmuştur. Bu sıralama isme, tarihe ve hiyerarşiye göre bir sıralama değildir.
56 "Edebiyatçılarımızla Konuşmalar Hasan Âli Yücel ile", *Yücel*, c. XIV, sayı 79 (Eylül 1941), s. 5.
57 Şinasi Özden, "Sayın Maarif Vekilimiz Hasan-Âli Yücel'in Cevapları", *Varlık*, c. 13, sayı 238 (1 Haziran 1943), s. 442.
58 "Reşad Nuri Güntekin'in Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 243 (15 Ağustos 1943), s. 45-46.
59 Şinasi Özden, "Reşat Nuri Güntekin'in Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 243 (15 Ağustos 1943), s. 45.
60 *A.g.m.*, s. 46.
61 Şinasi Özden, "Burhan Belgenin Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 244 (1 Eylûl 1943), s. 64.
62 Şinasi Özden, "Sadri Ertem'in Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 244 (1 Eylûl 1943), s. 64-66.
63 Sadri Ethem [Ertem], "Türk İnkılâbının Karakteri", *Hayat* (16 Haziran 1927), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, s. 196-203. Sadri Ertem bu makalesini 1933 yılında kitaplaştıracaktır. Bkz. Sadri Etem (Ertem), *Türk İnkılâbının Karakterleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.
64 Şinasi Özdenoğlu, *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi*, s. 97-99.
65 Şinasi Özden, "Yunus Kâzım Köni Diyorki...", *Varlık*, c. 14, sayı 247 (15 I. Teşrin 1943), s. 122-123.
66 Selâhattin Batu, "Tesirler ve Millî Edebiyat", *Ulus*, 2 Mayıs 1943, s. 4.
67 Sanatsal ürünler arasında güzeli en üstün, en güzel sayan kişi.
68 Şinasi Özden, "Selâhattin Batu'nun Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 245 (15 Eylül 1943), s. 82-83; Şinasi Özdenoğlu, *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi*, s. 121-122.
69 Şinasi Özden, "Sabahattin Eyüboğlu'nun Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 245 (15 Eylül 1943), s. 81-82.
70 Sabahattin Eyüboğlu, "Sanatta Eski-Yeni Meselesi", *Ulus*, 30 Mayıs 1943, s. 5-6.
71 Şinasi Özdenoğlu, *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi*, s. 41-43.
72 B. K. Çağlar, "Sanat Telâkkilerim", *Yücel*, sayı 78 (Ağustos 1941), s. 252-253.
73 Şinasi Özden, "Behçet Kemal Çağlar Diyor ki...", *Varlık*, c. 14, sayı 246 (1 I. Teşrin 1943), s. 101.
74 *A.g.m.*, s. 103.
75 Şinasi Özdenoğlu, *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi*, s. 105.
76 *A.g.e.*, s. 50.
77 *A.g.e.*, s. 51.
78 Şinasi Özden, "İbrahim Alâeddin Gövsa'nın Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 248 (1 II. Teşrin 1943), s. 142-144.
79 Şinasi Özdenoğlu, *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi*, s. 84-85.
80 Suut Kemal Yetkin, "Edebiyatta Millî Benliğe Dönüş", *Ülkü*, c. 2, sayı 24 (16 Eylûl 1942), s. 1.
81 Melih Cevdet Anday, "Yine Millî Edebiyat Meselesi", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 19 (1 I. Teşrin 1942), s. 234.
82 Suut Kemal Yetkin, "Yurda Dönen Sanat", *Ar*, yıl 2, sayı 3 (Mart 1938), s. 2.

83 Şinasi Özdenoğlu, *Edebiyatamızın Beş Ana Meselesi*, s. 124-125.
84 Şinasi Özdenoğlu, "Hümanismanın Gerçek Mânası", *Yücel*, c. XIX, sayı 108 (Ekim 1945), s. 40.
85 Şinasi Özdenoğlu, *a.g.m.*, s. 41.
86 Şinasi Özdenoğlu, *a.g.m.*, s. 42.
87 Şinasi Özdenoğlu, *a.g.m.*, s. 44.
88 Şinasi Özdenoğlu, *a.g.m.*, s. 45.
89 Şinasi Özdenoğlu, "Hümanizmayı Yaratmak Meselesi", *Yücel*, c. XXII, sayı 134 (Aralık 1947), s. 413-416.
90 Şinasi Özdenoğlu'yla hümanizma üzerine Nisan 2009'da yaptığımız görüşmede Özdenoğlu, tek partili süreçte de hümanizmanın antik dönemin temel niteliği olan eğitim ideali boyutunda değerlendirildiğini söylemiş ve bu eğilimin hümanizmanın tanımlanmasındaki baskın rolüne ilgi çekmiştir.
91 "Yeni Bir Hümanizma", *Tercüme*, c. 3, sayı 18 (19 Mart 1943), s. 438-439.
92 Behice Boran, "Sosyoloji Bakımından Humanisma", *Yücel*, c. XI, sayı 66 (Ağustos 1940), s. 267.
93 *A.g.m.*, s. 268-269.
94 *A.g.m.*, s. 270-271.
95 "Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 2 (Haziran 1943), s. 62-63.
96 "Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 3 (Temmuz 1943), s. 87.
97 Nurullah Ataç, "Söz Arasında", *Ulus*, 13 Ekim 1951, s. 2; Nurullah Ataç, "Söz Arasında", *Ulus*, 9 Kasım 1951, s. 2.
98 Ataç özellikle TBMM Anayasa Komisyonu sözcüsü Ferit Alpiskender'in Kemalist hareketin dile müdahalesi üzerine yorumlarına *Ulus* gazetesinde yanıt vermiştir. Nurullah Ataç, "Ak Üzümün Salkımı", *Ulus*, 14 Mart 1952, s. 2; Nurullah Ataç, "Işıldaklar Altında", *Ulus*, 28 Mart 1952, s. 2.
99 Nurullah Ataç, "Sözden Söze", *Ulus*, 19 Ocak 1952, s. 2.
100 "Adımların Hümanizma Anketi," *Adımlar*, yıl 1, sayı 3 (Temmuz 1943), s. 87-88; "Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 4 (Ağustos 1943), s. 120-121.
101 Orhan Koçak, "Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 482.
102 Nusret Hızır, "Akılcı Ataç", *Ölümünün 10. Yıldönümünde Ataç'ı Anış*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968, s. 22-24.
103 Nurullah Ataç, "Fuzuli'yi Anarken", *Sözden Söze - Edebiyat Konuşmaları*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1952, s. 95-98.
104 Feza Günergun, "İstanbul Üniversitesi'nde Bilim Tarihi'nin Kurumsallaşması: Araştırmalar ve Eğitim Programları (1984-2004)", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, sayı 4 (2004), s. 551.
105 "Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 3 (Temmuz 1943), s. 84-87.
106 "Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 4 (Ağustos 1943), s. 121-123.
107 Dr. Ziya Oykut, "Hümanizma", *Adımlar*, yıl 1, sayı 5 (Eylül 1943), s. 166.
108 Behice Boran, "Hümanizmanın Sosyal Şartları", *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı - I. Kânun 1943), s. 255-256.
109 *A.g.m.*, s. 257.
110 *A.g.m.*, s. 259.
111 Muzaffer Ş. Başoğlu, "Hümanizma Görüşümüz", *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (I. Kânun 1943), s. 249-251.
112 *A.g.m.*, s. 250-251.
113 Muzaffer Şerif Başoğlu, "Garp Hayranlığı ve Kültür Otarşisi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 3 (Temmuz 1943), s. 81-83.

114 Muzaffer Şerif [Başoğlu], "Bernard Shaw ve Yamalı Bohça", *Oluş*, c. 2, sayı 32 (6 Ağustos 1939), s. 497.

115 Muzaffer Şerif Başoğlu, "Garpten Gelen Softalık", *Oluş*, c. 2, sayı 26 (25 Haziran 1939), s. 401. Muzaffer Şerif'in bu makalesiyle Batı öykünmeciliğine getirdiği olumsuz tavır, dönemin Türkçü çevrelerinde de yankı bulmuştur. Remzi Oğuz Arık bu makaleye "Kültür Otarşisi Mucitleri" başlıklı bir yazısıyla yanıt vermiştir. *Adımlar* çevresinin kültür otarşisi yaptığını söylediği tek partili rejime karşı olan eleştirilerine, Arık polemik üslubuyla karşılık vermiştir. Remzi Oğuz Arık, "Kültür Otarşisi Mucitleri", *Millet*, yıl II, sayı 23 (Mart 1944), s. 329-332.

116 "Memleketimizde Hümanizma Yazıları", *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı - I. Kânun 1943), s. 251.

117 *A.g.m.*, s. 251-252.

118 "Hümanism Hakkında", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 269-270; "Eğitim İdeali Olarak", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 269-270; "Yeni Bir Terkip", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 270-271.

119 "Memleketimizde Hümanizma Yazıları", s. 252.

120 Zeki Baştımar, "Büyük Türk Hümanisti Tevfik Fikret", *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı - I. Kânun 1943), s. 260.

121 *A.g.m.*, s. 261.

122 *A.g.m.*, s. 254.

123 Adnan Cemgil, "Hümanizma", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 25 (II. Kânun 1943), s. 19.

124 *A.g.m.*, s. 20.

125 Ziya Oykut, "Büyük Bir Humanist Tenkitçi: Belinsky", *Yurt ve Dünya*, c. 5, sayı 39 (Mart 1944), s. 119-120.

126 *A.g.m.*, s. 121.

127 Aleksandr İvanoviç Gertsen, "Slavcılık, Avrupacılık", çev. Erol Güney, Oğuz Peltek, *Tercüme*, c. 7, sayı 38 (19 Temmuz 1946), s. 136-141.

128 Adnan Cemgil, "Beethoven'in Hümanizması", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 28 (Beethoven Sayısı -Nisan 1943), s. 118-122.

129 İhsan Berksoy, "Büyük Bir hümanist Romain Rolland", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 33 (Eylül 1943), s. 334-336; Romain Rolland, "Gün Doğarken, *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 33 (Eylül 1943), s. 338-343; Hüsamettin Bozok, "Romain Rolland'ın Ölümü", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 36 (I. Kânun 1943), s. 498-500.

130 "Metaformoz", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 29 (Mayıs 1943), s. 183.

131 Muvaffak Şeref, "Geri Cemiyetin İleri Aydını", *Yurt ve Dünya*, c. 5, sayı 37 (II. Kânun 1944), s. 19-25.

132 Pertev N. Boratav, "Sanatla İlimde Millet ve İnsanlık", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 24 (30 İlkkânun 1942), s. 425-426.

133 *A.g.m.*, s. 427-428.

134 Ali Şahin, "Kemalizmin Ulusçu İdeolojisi Bağlamında 1930-1944 Dönemi Irkçı-Turancı Hareketin Düşünsel Yapısı" (İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2005), s. 198-201.

135 Rıza Nur, *Hayat ve Hatıralarım*, c. II, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 522-523.

136 Reha O. Türkkan, "Türkçülük Deyince Ne Anlarız? Tarif ve Prensipler", *Bozkurt*, sayı 4 (Temmuz 1940); Reha O. Türkkan, "Savaşçılık: Savaş Bir Felaket midir?", *Bozkurt*, sayı 6 (Eylül 1940)'dan aktaran Ali Şahin, *a.g.t.*, s. 209-210.

137 Nuri Akgün, "Savaş ve İnsanlık", *Gök-Börü*, c. 1, sayı 2 (24 II. Teşrin 1942), s. 6.

138 İsmail Arar, *Hükümet Programları (1920-1965)*, İstanbul: Burçak Yayınevi, 1968, s. 145-146.

139 Atsız, "Başvekil Saracoğlu Şükrü'ye Açık Mektup", *Orhun*, sayı 15 (1 Mart 1944), s. 1-4.
140 Atsız, "Başvekil Saracoğlu Şükrü'ye İkinci Açık Mektup", *Orhun*, sayı 16 (1 Nisan 1944), s. 1-6.
141 Alev Coşkun, *Hasan Âli Yücel - Aydınlanma Devrimcisi*, s. 107.
142 Atsız, "Başvekil Saracoğlu Şükrü'ye İkinci Açık Mektup", *Orhun*, sayı 16 (1 Nisan 1944), s. 1-6.
143 *A.g.m.*, s. 6.
144 H. Nihâl [Atsız], "Milli Seciye Buhranı", *Atsız Mecmua*, yıl 2, sayı 14 (15 Haziran 1932), s. 27-28.
145 Remzi Oğuz Arık, "Usta ve Çömezleri", *Millet*, yıl I, sayı 10 (Şubat 1943), s. 319. Bu yazı daha önce *Çığır* dergisinde 1941 yılının Mayıs ayında yayımlanmıştır.
146 H. Fikret Kanat, *Milliyet İdeali ve Topyekün Millî Terbiye*, Ankara: Çankaya Matbaası, 1942.
147 Hasan Ferid Cansever, "Ümanistler'in Camiamızı Zehirlemek Teşebbüsüne Karşı", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 8 (15 I. Kânun 1942), s. 229-237.
148 Hasan Ferid Cansever, "Milliyetcilik ve İnsaniyetcilik", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 1 (1 Eylül 1942), s. 6-16; "Milliyetcilik ve İnsaniyetcilik II", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 2 (15 Eylül 1942), s. 38-44. Hasan Ferit Bey'in bu tezleri Adnan Cemgil'in "Bir Hekimin Hataları" başlıklı yazısında şiddetle yerilecektir. Cemgil, Cansever'in bir tıp doktoruna yakışmayacak hatalarını ortaya koymuştur. Özellikle çocukların doğarken yaşadığı en önemli duygunun korku olduğu yönündeki görüşlerini dünyaca tanınmış çocuk psikiyatristlerinin tezleri kaynaklığında eleştirmiştir. Bkz. Adnan Cemgil, "Bir Hekimin Hataları", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 19 (1 I. Teşrin 1942), s. 221-230.
149 Hasan Ferid Cansever, "Milliyetcilik ve İnsaniyetcilik III", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 3 (1 I. Teşrin 1942), s. 65-76.
150 Prof. Fındıkoğlu, "Ümanizmin İki Mânası", *Millet*, yıl II, sayı 14 (Haziran 1943), s. 34.
151 "Bir Tefsir Daha", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 272.
152 *A.g.m.*, s. 272.
153 "Memleketimizde Hümanizma Yazıları", s. 253.
154 [Z.] Fındıkoğlu, "Bizdeki Hümanizma Cereyanı ve Sokrat'm Mevkii", *Ulus*, 23 Temmuz 1943, s. 5-6.
155 İhsan Unaner, "İnsanlık Sendeliyor", *Tanrıdağ*, c. 1, sayı 2 (15 Mayıs 1942), s. 8-9.
156 Orhan Seyfi Orhon, "İnsaniyetçiler", *Çınaraltı*, c. 3, sayı 79 (27 Mart 1943), s. 3.
157 Orhan Seyfi Orhon, "İnsaniyetli Adam", *Çınaraltı*, c. 4, sayı 92 (26 Haziran 1943), s. 8-9, 11.
158 O.S.O, "Doktor X.....'in Göz Yaşları", *Çınaraltı*, c. 3, sayı 76 (6 Mart 1943), s. 9.
159 Orhan Seyfi Orhon, "İnsaniyetçilik", *Çınaraltı*, c. 5, sayı 125 (12 Şubat 1944), s. 7.
160 Al Temur Kılıç, "Niçin Milliyetçilik?", *Bozkurt*, c. 2, sayı 1 (5 Mart 1942), s. 12.
161 ATAK, "Garp ve Biz", *Bozkurt*, c. 2, sayı 2 (12 Mart 1942), s. 30.
162 Amerika'da eğitim gören aydınlar arasında Michigan Üniversitesi'nde sosyoloji çalışmaları yapan Behice Boran, yine Harvard ve Colombia üniversitelerinde çalıştıktan sonra yurda dönüp Gazi Eğitim Enstitüsü'nde çalışan Muzaffer Şerif başta gelmektedir.
163 O. Bozkurt, "Solcu Sapıklara Bozkurt Cevabı! - Türkler Arasındaki Münakaşalara, Türkten Gayrısı Karışamaz!", *Gök-Börü*, c. 1, sayı 5 (15 Ocak 1943), s. 20.
164 *Gök-Börü* bu aydınlara ne yazık ki "mikrop" diye hitap etmektedir. *A.g.m.*, s. 21-22.
165 "Yine O Mesele - Solcu Propaganda San'at maskesi altında zehirlerini saçmakta devam ediyor!", *Çınaraltı*, c. 5, sayı 108 (16 I. Teşrin 1943), s. 9, 15.

166 R. Oğuz Türkkan, "Milliyetsizliğe Doğru", *Gök-Börü*, c. 1, sayı 3 (15 Aralık 1942), s. 2-3.
167 O. Bozkurt, "Kültür Hayatımızda Öztürklük Şartı", *Bozkurt*, c. 2, sayı 4 (26 Mart 1942), s. 63.
168 Mehmet Öztürk, "Kokainin Tercümesi - Zararlı Tercümeler Hakkında", *Bozkurt*, c. 1, sayı 12 (I. Kânun 1941), s. 284.
169 *A.g.m.*, s. 284-285.
170 "Klâsiklerimiz ve Maarifin Klâsikleri", *Yeni Sabah*, 17 Temmuz 1946'dan aktaran *Tercüme*, c. 7, sayı 38 (19 Temmuz 1946), s. 190-192.
171 Bu aydınlara göre Refii Cevat'ın klasiklere hücumu salt ideolojik değil, aynı zamanda psikolojiktir. Fransızcaya hâkimiyeti bilinen yazarın Tercüme Bürosu içinde yer alamayışı, bu eleştirilerinin ana sepeplerinden biridir. Lûtfi Ay, "Klâsiklere Hücum", *Tercüme*, c. 7, sayı 41-42 (19 Mart 1947), s. 409-410.
172 "Genç Edebiyatçılarımızı Çağırıyoruz", *Gök-Börü*, yıl 1, sayı 8 (1 Mart 193), s. 13-14.
173 Sinan Yıldırmaz, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Dönemde Muhafazakâr Müdahale: Türk Düşüncesi Dergisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 121 (2011), s. 101-102.
174 Celâleddin Ezine, "Cemiyet ve İnkılâb", *Cumhuriyet*, 2 I. Teşrin 1941, s. 2.
175 Nazım İrem, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", s. 46.
176 Nazım İrem, *a.g.m.*, s. 44.
177 Nazım İrem, *a.g.m.*, s. 47-52.
178 Levent Bayraktar, "Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sayı 36 (2002/2), s. 130-136.
179 M. Şekip Tunç, *İnsan Ruhu*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943, s. 113.
180 *A.g.e.*, s. 114. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da *Cumhuriyet* gazetesine yazmış olduğu yazısında Mustafa Şekip Tunç'un kitabını değerlendirmiştir. Bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Meseleler Etrafında Millet ve İnsanlık", *Cumhuriyet*, 2 Temmuz 1943, s. 2.
181 Nazım İrem, "Mustafa Şekip Tunç", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 256-257.
182 Doğan Özlem, "Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı 14 (Bahar 2005), s. 207.
183 Nazım İrem, "Mustafa Şekip Tunç", s. 259.
184 İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Klâsikler", *Yeni Adam*, sayı 420 (14 II. Kânun 1942), s. 2-7.
185 Aylin Özman, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 74-77.
186 "Edebiyatın Mesuliyeti", *Yeni Adam*, sayı 343 (24 Temmuz 1941), s. 4; "Edebiyatın Mesuliyeti", *Yeni Adam*, sayı 344 (31 Temmuz 1941), s. 4, 15; "Edebiyatın Mesuliyeti", *Yeni Adam*, sayı 346 (14 Ağustos 1941), s. 4, 15; "Edebiyatın Mesuliyeti", *Yeni Adam*, sayı 347 (21 Ağustos 1941), s. 4.
187 Yunus Nadi, "Türke Doğru", *Yeni Adam*, sayı 419 (7 II. Kânun 1942), s. 6-7.
188 Peyami Safa, *Millet ve İnsan*, İstanbul: Akbaba Yayınları, 1943, s. 3.
189 *A.g.e.*, s. 38.
190 Ahmet Oktay, "Türk Edebiyatında Aydın", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, haz. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, s. 269.
191 Sinan Yıldırmaz, "Muhafazakarlık, Türk Muhafazakarlığı ve Peyami Safa Üzerine", *Journal of Historical Studies*, sayı I (2003), s. 12-13.

192 Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları,1990, s. 191-192.
193 Nazım İrem, "Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", s. 53.
194 Ahmet Oktay, *a.g.m.*, s. 271.
195 Sinan Yıldırmaz, "Muhafazakarlık, Türk Muhafazakarlığı ve Peyami Safa Üzerine", s. 10.
196 Recep Kani, "Büyük Şair Tevfik Fikret'in Heykelini Ne Vakit Dikeceğiz?", *Yeni Sabah*, 6 I. Teşrin 1939, s. 3.
197 Kâmran Demir, "Şair Tevfik Fikretin Eserlerini Yakmalı - Tevfik Fikret, Amerikan Misyoner Papaslarının Tesirinde Kalmış Bir Zavallıdan İbarettir", *Yeni Sabah*, 7 I. Teşrin 1939, s. 3.
198 "Büyük Anketimiz - Şair Mithat Cemalin Cevabı", *Yeni Sabah*, 10 I. Teşrin 1939, s. 3; "Büyük Anketimiz - Riza Çavdarlının Cevabı", *Yeni Sabah*, 11 I. Teşrin 1939, s. 3.
199 "Büyük Anketimiz - Hüseyin Cahit Yalçın Fikret İçin Ne Diyor?", *Yeni Sabah*, 25 I. Teşrin 1939, s. 4.
200 "Büyük Anketimiz - Agah Sırrı Levend Diyor ki", *Yeni Sabah*, 8 I. Teşrin 1939, s. 3.
201 "Büyük Anketimiz - Muharrir Ömer Rıza Diyor ki", *Yeni Sabah*, 15 I. Teşrin 1939, s. 3.
202 "Büyük Anketimiz - Eşref Edipin Cevabı", *Yeni Sabah*, 17 I. Teşrin 1939, s. 3.
203 "Büyük Anketimiz - Muallim Nihal Adsız Söylüyor", *Yeni Sabah*, 24 I. Teşrin 1939, s. 4.
204 Sabiha Sertel, *İlericilik ve Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*, İstanbul: Hür Yayınevi, 1969.
205 *A.g.e.*, s. 2.
206 Kemal Sürker, "Akif-Fikret Tartışması", *Yazko Edebiyat*, sayı 13 (Kasım 1981), s. 74-75.
207 "Milliyetçi-İnsaniyetçi Kavgasında Akif-Fikret Davası", *Cumhuriyet Ansiklopedisi 1923-1940*, c. 1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 352.
208 Kemal Sürker, *a.g.m.*, s. 78.
209 Sabiha Sertel, *İlericilik ve Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*, İstanbul: Hür Yayınevi, 1969.
210 "Pembe Kitap", *Çınaraltı*, c. 4, sayı 96 (24 Temmuz 1943), s. 8, 14.
211 *A.g.m.*, s. 8-14.
212 *A.g.m.*, s. 14.
213 Orhan Seyfi Orhon, "Tevfik Fikret - O, Sadece Büyük Bir Türk Şairidir. Hiçbir Zümrenin Gizli Emellerini Taşıyan Satılmış Propagandacısı Değil!", *Çınaraltı*, c. 4, sayı 97 (31 Temmuz 1943), s. 9-11.
214 Pertev N. Boratav, "Fikret'e Hücum", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 32 (Ağustos 1943), s. 316-319.
215 "Pembe Kitap Hakkında", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 34 (I. Teşrin 1943), s. 414-416.
216 Zeki Baştımar, "Büyük Türk Hümanisti Tevfik Fikret", s. 261.
217 Salih Karamet, *İnkılâp Şairi Tevfik Fikret'in İzleri* kitabından aktaran: Atilla Özkırımlı, *Tevfik Fikret*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990, s. 77-78.
218 Tevfik Fikret'in şiirleri Atilla Özkırımlı'nın kitabında Ceyhun Atuf Kansu'nun sadeleştirmesiyle ek olarak sunulmuştur. Sabiha Sertel'in de kitabında şiirler benzer bir şekilde sadeleştirilmiştir. Çalışmada anlaşılabilirliği açısından sadeleştirilmiş metinler tercih edilmiştir. Atilla Özkırımlı, *a.g.e.*, s. 78.
219 *A.g.e.*, s. 219.
220 Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit, Musa Kâzım'ın aralarında bulunduğu bir grup.

221 Sabiha Sertel, *a.g.e.*, s. 153-156.
222 Atilla Özkırımlı, *a.g.e.*, s. 89.
223 *A.g.e.*, s. 179.
224 Sabiha Sertel, *a.g.e.*, s. 170.
225 *A.g.e.*, s. 89.
226 Atilla Özkırımlı, *a.g.e.*, s. 109.
227 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952, s. 254.
228 Sadi Irmak, *Atatürk'ten Anılar*, Ankara: Güven Matbaası, 1978, s. 17-18.
229 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I (1919-1938) T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında*, Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997, s. 396.
230 *A.g.e.*, s. 396.
231 Hale Beşkurt, "Cumhuriyet Dönemi Sanat Dergilerinde Türk Devrimi (1931-1950)", s. 82.
232 F. R. Atay, "Meselâ Musiki", *Ar*, yıl 2, sayı 22-23 (I. Teşrin - II. Teşrin 1938), s. 4.
233 Sadri Ertem, "Dede Efendinin Besteleri ve Bazı Sosyal Düşünceler", *Yeni Adam*, sayı 355 (16 I. Teşrin 1941), s. 7.
234 25 Haziran 1934 tarih ve 254 sayılı "Millî Musiki ve Temsil Akademisi'nin Teşkilât Kanunu", *Düstur, Üçüncü Tertip*, c. 15, Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası, 1955, s. 536-540.
235 "Şehir Tiyatrosu", *Yücel*, c. II, sayı 10 (I. Kânun 1935), s. 160.
236 "Şehir Tiyatrosunda Faust", *Yücel*, c. III, sayı 14 (Nisan 1936), s. 90.
237 "Devlet Konservatuvarının Konserleri", *Yücel*, c. III, sayı 14 (Nisan 1936), s. 90.
238 Orhan Şaik Gökyay, "Ankara Devlet Konservatuvarı Tarihçesi", *Güzel Sanatlar*, c. 3 (1941), İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, s. 61-62.
239 "Devlet Konservatuvarının Büyük Muvaffakiyeti "Toska" Operası", *Vatan*, 3 Nisan 1941, s. 3.
240 Orhan Şaik Gökyay, *a.g.m.*, s. 62.
241 "Comédie Française'le 4 Gün", *Güzel Sanatlar*, c. 2 (1940), Maarif Vekâleti Yayınları, s. 157-158.
242 Falih Rıfkı Atay, "Bir Temsil Karşısında Bazı Düşünceler", *Güzel Sanatlar*, sayı 3 (1941), İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, s. 30. Aynı makale *Ülkü* dergisinin Temmuz 1941 tarihli sayısında yayımlanmıştır. Bkz. Falih Rıfkı Atay, "Bir Temsil Karşısında Bâzı Düşünceler", *Ülkü*, c. XVII, sayı 101 (Temmuz 1941), s. 385-388.
243 Falih Rıfkı Atay, *a.g.m.*, s. 30.
244 "3 Temmuz 1941 - Maarif Vekilimiz Hasan-Âli Yücel'in Devlet Konservatuvarı ilk mezunlarını verirken söyledikleri nutuk", *Güzel Sanatlar*, sayı 3 (1941), İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, s. 3-4.
245 "Antigone Temsili", *Ülkü*, c. 1, sayı 11 (1 Mart 1942), s. 29.
246 Bedrettin Tuncel, "Gerçek Tiyatro", *Ülkü*, c. 1, sayı 10 (16 Şubat 1942), s. 1; Bedrettin Tuncel, "Antigone Temsili", *Ülkü*, c. 1, sayı 11 (1 Mart 1942), s. 20-21.
247 Cevat Memduh Altar, "Fidelio", *Ülkü*, c. 1, sayı 11 (1 Mart 1942), s. 22-23.
248 Cevat Memduh Altar, "Yeni Bir Opera", *Ülkü*, c. 4, sayı 38 (16 Nisan 1943), s. 15-18.
249 Bilal Erbil-Ömer Karakaş, *a.g.m.*, s. 391; " Devlet Konservatuvarının Temsil Bayramı", *Ülkü*, c. 4, sayı 39 (1 Mayıs 1943), s. 29.
250 "Şehir Tiyatrosunda Charles Dickens", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 36 (I. Kânun 1943), s. 468-469.
251 Fehya Talay, "Cumhurreisliği Filârmanik Orkestrasının İkinci Konseri", *Ülkü*, c. 5, sayı 55 (1 II. Kânun 1944), s. 13; "Musiki Hayatı- Dördüncü Konser - Beşinci Konser", *Ülkü*, c. 5, sayı 58 (16 Şubat 1944), s. VI-VII.

252 Adnan Ötüken, *Dünya Edebiyatından Tercümeler Klâsikler Bibliyografyası 1940-1950*, s. XI, 146-160.
253 Ahmet Muhip Dranas, "Resimde Ümanizma", *Güzel Sanatlar*, c. 2 (1940), Maarif Vekâleti Yayınları, s. 131-145.
254 *A.g.m.*, s. 141.
255 *A.g.m.*, s. 150-153.
256 *A.g.m.*, s. 145.
257 *A.g.m.*, [s.y.].
258 M. Dranas, "İkinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi", *Güzel Sanatlar*, c. 4 (1942), İstanbul: Maarif Matbaası, s. 16-17.
259 Kemal İskender , "Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi'nde Resim", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, [t.y.], s. 1684.
260 Nurullah Berk, "Klâsizm Hakkında Notlar",*Yücel* c. XII, sayı 75 [t.y.], s. 117-118.
261 *A.g.m.*, s. 119.
262 İ. H. Baltacıoğlu, "Türk'e Doğru", *Yeni Adam*, sayı 398 (13 Ağustos 1942), s. 2.
263 Peyami Safa, "Türk, Türk Türk Sanatkârı", *Yeni Adam*, sayı 364 (18 I. Kânun 1941), s. 10.
264 Çoban ve savaşçılardan oluşan Osmanlı toplumunun, ne sanatı ne de sanatçısı vardır.
265 Hale Beşkurt, "Cumhuriyet Dönemi Sanat Dergilerinde Türk Devrimi (1931-1950)", s. 117-118.
266 *A.g.m.*, s. 118.
267 Peyami Safa "Millî Olma Zorluğu", *Tasviri Efkâr*'dan aktaran *Yeni Adam*, sayı 364 (18 I. Kânun 1941), s. 11.
268 Mustafa Özcan, "İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda 1941 Yılında Oynanan Hamlet Piyesinin Sebep Olduğu Tartışma ve Davalar", *Selçuk Üniversitesi Türkiyet Araştırmaları Dergisi*, sayı 24 (Güz 2008), s. 22, 91.

Kaynakça

Kitaplar-Tezler

Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982.

Afetinan, *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1981.

Akı, Niyazi, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu İnsan-Eser-Fikir-Üslûp*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Ataç, Nurullah, *Günlerin Getirdiği*, İstanbul: Akba Kitapevi, 1946.

Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, c. 2, Ankara: Anıtkabir Derneği Yayınları, 2001.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I (1919-1938) T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında, Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997.

[Atay] Falih Rıfkı, *Yeni Rusya*, Ankara, 1931.

Aydoğan, Bedri, "Servet-i Fünun Döneminde Edebiyat Üzerine Oluşan Polemikler" (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1996).

Ayvazoğlu, Beşir, *Bozgunda Fetih Rüyası*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

_____ *Yahya Kemal Ansiklopedik Biyografi*, İstanbul: Korpus Yayınları, 2007.

Behar, Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: Afa Yayınları, 1992.

Berk, Kemal, *Yahya Kemal Beyatlı - Yaşamı ve Yapıtlarını Okuma Kılavuzu*, İstanbul: Donkişot Yayınları, 2005.

Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.

Beşkurt, Hale, "Cumhuriyet Dönemi Sanat Dergilerinde Türk Devrimi (1931-1950)" (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Yüksek Lisans Tezi, 2006).

Birinci Maarif Şûrası 17-29 Temmuz 1939 - Çalışma Programı Konuşmalar Lâhikalar, [y.y.]: Maarif Vekilliği Yayınları, 1939.

Birinci Türk Neşriyat Kongresi. Teklifler, Müzakere Zabıtları, Ankara: Maarif Vekilliği Yayınları, 1939.

Bonnard, André, *Antik Yunan Uygarlığı 1 - İlyada'dan Parthenon'a*, çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.

Burckhardt, Jacob, *İtalya'da Rönesans Kültürü* I, çev. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara: Devlet Matbaası, 1974.

Christes, Johannes, "Paideia", *Brill's New Pauly*. Antiquity: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill, 2011. Brill Online. Oxford University libraries. 04 July 2011 http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e903780.

_____ "Education", *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: volumes edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill, 2011. Brill Online. Oxford University libraries. 30 June 2011 http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e402270.

Coşkun, Alev, *Hasan Âli Yücel - Aydınlanma Devrimcisi*, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2007.

C.H.F. Nizamnamesi ve Programı 1931 Fırkanın 10 Mayıs 1931'de Toplanan Üçüncü Büyük Kongresi Tarafından Kabul Edilmiştir, Ankara: T.B.M.M. Matbaası, 1931.

Çakan, Işıl, *Konuşunuz Konuşturunuz Tek Parti Döneminde Propagandanın Etkin Silahı: Söz*, İstanbul, 2004.

Çakır, Mustafa, *Hasan Âli Yücel ve Kültür Reformu*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997.

Çelgin, Güler, *Eski Yunan Edebiyatı*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1990.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica - Osmanlı İmparatornluğu Döneminde Türk Felsefesi-Yeni Felsefe*, c. III, Ankara: Lotus Yayınları, 2007.

_____ *Türk Aydınlanması ve Voltaire - Geleneksel Düşünceden Kopuş*, Ankara: Doruk Yayınları, 1999.

Demirel, Fatmagül, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007.

Dürüşken, Çiğdem, *Antik Çağda Doğan Bir Eğitim Sistemi Rhetorica - Roma'da Rhetorica Eğitimi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001.

Engin, M. Saffet, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Kültür İnkılâbı ve Kemalizmin Başka Rejimlerle Mukayasesi*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939.

Ertem, Sadri Etem, *Çıkrıklar Durunca*, İstanbul: Otopsi Yayınları, 2001.

_____ *Türk İnkılâbının Karakterleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.

Ertop, Konur, *Mektepten Memlekete Fotoğraflarla Yahya Kemal'in Yaşam Öyküsü*, İstanbul: Sel Yayınları, 1998.

Gökalp, Ziya, *Hars ve Medeniyet*, Ankara: İş Matbaacılık ve Ticaret, 1972.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010.

Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara: Töre Devlet Yayınevi, 1980.

_____ *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1976.

Hızır, Nusret, "Akılcı Ataç", *Ölümünün 10. Yıldönümünde Ataç'ı Anış*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968.

Hükümet Programları (1920-1965), der. İsmail Arar, İstanbul: Burçak Yayınevi, 1968.

Irmak, Sadi, *Atatürk'ten Anılar*, Ankara: Güven Matbaası, 1978.

İkinci Maarif Şûrası 15-21 Şubat 1943, [y.y.]: Maarif Vekâleti Neşriyat Müdürlüğü Yayınları, 1943.

İleri, Celal Nuri, *Uygarlıklar Çatışmasında Türkiye*, haz. Mahir Aydın, İstanbul: Togan Yayınları, 2008.

Kanat, H. Fikret, *Milliyet İdeali ve Topyekün Millî Terbiye*, Ankara: Çankaya Matbaası, 1942.

Kaynardağ, Arslan, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe - Düşünceler-Etkinlikler-Filozoflar-Söyleşiler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Kongar, Emre, *Kültür Üzerine*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989.

Korucu, Burcu, "Türk Hümanizmi'nin Çeviri Boyutu: Tercüme Bürosu ve Tercüme Dergisi (1940-1946)" (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007).

Marx, Karl-Engels, Friedrich, *Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2003.
Mounier, Emmunuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.
Nauert, Charles G., *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
Nur, Rıza, *Hayat ve Hatıralarım*, c. II, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
Oktay, Ahmet, "Türk Edebiyatında Aydın", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, haz. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, s. 265-287.
Öncel, Süheylâ, *Petrarca'nın Hümanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970.
Ötüken, Adnan, *Dünya Edebiyatından Tercümeler-Klâsikler Bibliyografyası 1940-1950*, İstanbul: Tan Basımevi, 1952.
Özdenoğlu, Şinasi, *Edebiyatımızın Beş Ana Meselesi*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1949.
Özbilgen, Erol, *Pozitivizm Kıskacında Türkiye*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1994.
Özel, Sabahattin, *Büyük Milletin Evlâdı ve Hizmetkârı Atatürk ve Atatürkçülük*, İstanbul: Derin Yayınları, 2008.
Özkırımlı, Atilla, *Tevfik Fikret*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.
Peker, Recep, *İnkılâp Dersleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1984.
Safa, Peyami, *Millet ve İnsan*, İstanbul: Akbaba Yayınları, 1943.
_____ *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990.
Sayers, Sean, *Marksizm ve İnsan Doğası*, İstanbul: Yordam Yayınları, 2009.
Seneca, *De Providentia - Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
Sezen, Yümni, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, [t.y.].
Sevim, Acar, *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü Herder*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2008.
Sertel, Sabiha, *İlericilik ve Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*, İstanbul: Hür Yayınevi, 1969.
Sinanoğlu, Suat, *Türk Humanizmi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1980.
Şahin, Ali, "Kemalizmin Ulusçu İdeolojisi Bağlamında 1930-1944 Dönemi Irkçı-Turancı Hareketin Düşünsel Yapısı" (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2005).
Tekeli, İlhan-İlkin, Selim, *Bir Cumhuriyet Öyküsü Kadroculari ve Kadro'yu Anlamak*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
Timuçin, Afşar-Timuçin, Ali, *Aydınlanma*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2010.
Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi 1 - Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2010,
_____ *Düşünce Tarihi 2 - Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi (Rönesans'tan XIX. Yüzyıla)*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005.
_____ *Düşünce Tarihi 3 - Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü (XIX. ve XX. Yüzyıllar)*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005.
Timur, Taner, *Felsefi İzlenimler - Sartre, Althusser, Foucault, Derrida*, Ankara: İmge Kitapevi, 2005.
_____ *Marksizm, İnsan ve Toplum*, İstanbul: Yordam Yayınları, 2007.
_____ *Osmanlı Kimliği*, Ankara: İmge Kitapevi, 2010.
Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.
Tunç, M. Şekip, *İnsan Ruhu*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943.
Turan, Şerafettin, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Turan, Şerafettin, *Türk Devrim Tarihi*, 4. Kitap, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999.
Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, 5. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972.
Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi 1943-1944/1948-1949, Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1949.
Uraz, Murad, *Sadri Ertem Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1940.
Uygun, Oktay, *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlakî Boyutları*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2003.
[Ülken] Hilmi Ziya, *İnsanî Vatanperverlik*, İstanbul: Remzi Kitaphanesi, 1933.
Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948.
_____ *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.
_____ *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Vakit Matbaası, Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı,1935.
Valderrama, Fernando, *A History of UNESCO*, Fransa: Unesco Publishing, 1995.
Yetkin, Çetin, *Siyasal Düşünceler Tarihi, Birinci Kitap*, İstanbul: Otopsi Yayınları, 2005.
_____ *Siyasal Düşünceler Tarihi - Machiavelli'den XX. Yüzyıla Kadar Avrupa ve Osmanlı-Türk Siyasal Düşüncesi*, c. II, İstanbul: Gürer Yayınları, 2009.
Yücel, Hasan Âli, *Edebiyat Tarihimizden*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
Zekiyan, Boğos, *Humanizm (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, Ankara: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1982.
http://biblio-archive.unog.ch/Detail.aspx?ID=408
http://www.nationsencyclopedia.com/United-Nations-Related-Agencies/The-United-Nations-Educational-Scientific-and-Cultural-Organization-UNESCO-CREATION.html

Dergi-Gazete ve Derlemeler

Abadan, Yavuz, "Milli Hümanizma Işığında", *Ulus*, 9 Temmuz 1943, s. 5-6.
_____ "Milli Hümanizmaya Doğru", *Ulus*, 11 Haziran 1943, s. 5.
Açık, Tansu, "Klasik Nedir ya da Yazılı Kültürün Savunusu", *Kebikeç*, sayı 22 (2006), s. 5-23.
_____ "Türkiye'de Hümanizm Tartışmalarına Bir Bakış", *Toplum ve Bilim*, sayı 98 (Güz 2003), s. 111-151.
"Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 2 (Haziran 1943), s. 62-64.
"Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 3 (Temmuz 1943), s. 84-89.
"Adımların Hümanizma Anketi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 4 (Ağustos 1943), s. 120-123.
Afetinan, "Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Kuruluş Hazırlıkları Üzere", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (1957), s. 1-16.
Ağaoğlu Ahmet, "Garp ve Şark", *Vatan* (5 Eylül 1923), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 83-87.
_____ "Münevver Zümre Meselesi", *Cumhuriyet* (15 İkincikânun 1935), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 491-494.
Akgün, Nuri, "Savaş ve İnsanlık", *Gök-Börü*, c. 1, sayı 2 (24 II. Teşrin 1942), s. 5-6.
Akkaya, Şükrü, "Humanizm'in Çıkışı ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 5 (1947), s. 119-222.
Akyıldız, Kaya, "Mavi Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Moderleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 465-481.

Akşin, Sina, "Atatürk Devrimi'nin Felsefesi", *Bilim ve Ütopya*, sayı 179 (Mayıs 2009), s. 18-21.

[Alperen] Fevzi Muhip, "İnandıran Akıl", *Yücel*, c. I, sayı 4 (Mayıs 1935), s. 6-7.

_____ "Neo-humanisme", *Yücel*, c. I, sayı 2 (Mart 1935), s. 10-12.

_____ "Neo-humanisme ve Akıl", *Yücel*, c. I, sayı 3 (Nisan 1935), s. 2-3.

Alver, Köksal, "Anadoluculuk ve Hilmi Ziya Ülken", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. III, sayı 1 (Haziran 2001), s. 133-138.

Altar, Cevat Memduh, "Fidelio", *Ülkü*, c. 1, sayı 11 (1 Mart 1942), s. 22-23.

_____ "Yeni Bir Opera", *Ülkü*, c. 4, sayı 38 (16 Nisan 1943), s. 15-18.

Kılıç, Al Temur, "Niçin Milliyetçilik?", *Bozkurt*, c. 2, sayı 1 (5 Mart 1942), s. 12.

Anday, Melih Cevdet, "Yine Millî Edebiyat Meselesi", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 19 (1 I. Teşrin 1942), s. 233-235.

"Andre Gide'nin Önsözü", *Yücel*, c. XXII, sayı 126 (Nisan 1947), s. 94-95.

"Antigone Temsili", *Ülkü*, c. 1, sayı 11 (1 Mart 1942), s. 29.

"Ar'ın Büyük Anketi - Plastik Sanatlar ve Türkiye", *Ar*, yıl 1, sayı 2 (Şubat 1937), s. 2-3.

Arık, Remzi Oğuz, "Kültür Otarşisi Mucitleri", *Millet*, yıl II, sayı 23 (Mart 1944), s. 329-332.

_____ "Usta ve Çömezleri", *Millet*, yıl I, sayı 10 (Şubat 1943), s. 319-320.

Arıkan, Zeki, "Cumhuriyet Döneminde Hümanizma Akımı", *Bilanço 1923-1998 - Siyaset-Kültür-Uluslararası İlişkiler*, c. I, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları,1999, s. 83-94.

_____ "Orhan Burian'm Tarihçiliğimize Katkısı", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 321-335.

Arıkanlı, O.-Duru, O., "Sanat, Fikir Hayatımız ve Orhan Burian", *Ufuklar*, sayı 15 (Özel Sayı: Orhan Burian 1914-1953), s. 113-114.

Arslan, Cumhur, "M. Saffet Engin", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm*, c. 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 350-357.

Ataç, Nurullah, "Ak Üzümün Salkımı", *Ulus*, 14 Mart 1952, s. 2.

_____ "Bir Mektup-Sabahattin Eyuboğlu'na", *İnsan*, c. 1, sayı 4 (15 Temmuz 1938), s. 369-373.

_____ "Fuzuli'yi Anarken", *Sözden Söze - Edebiyat Konuşmaları*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1952, s. 95-98.

_____ "Humanisma", *İnsan*, yıl 1, sayı 2 (15 Mayıs 1938), s. 81-83.

_____ "Humanisma İçin", *Milliyet*, 10 Temmuz 1934, s. 2.

_____ "Işıldaklar Altında", *Ulus*, 28 Mart 1952, s. 2.

_____ "Müsavat", *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 3-6.

_____ "Sözden Söze", *Ulus*, 19 Ocak 1952, s. 2.

_____ "Söz Arasında", *Ulus*, 13 Ekim 1951, s. 2.

_____ "Söz Arasında", *Ulus*, 9 Kasım 1951, s. 2.

ATAK, "Garp ve Biz", *Bozkurt*, c. 2, sayı 2 (12 Mart 1942), s. 30.

Atay, Falih Rıfkı, "Bir Temsil Karşısında Bazı Düşünceler", *Güzel Sanatlar*, sayı 3 (1941), İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, s. 29-30.

_____ "Meselâ Musiki", *Ar*, yıl 2, sayı 22-23 (I. Teşrin-II. Teşrin 1938), s. 4.

Atsız, [H. Nihâl] "Başvekil Saracoğlu Şükrü'ye Açık Mektup", *Orhun*, sayı 15 (1 Mart 1944), s. 1-4.

_____ "Başvekil Saracoğlu Şükrü'ye İkinci Açık Mektup", *Orhun*, sayı 16 (1 Nisan 1944), s. 1-7.

[Atsız] H. Nihâl, "Milli Seciye Buhranı", *Atsız Mecmua*, yıl 2, sayı 14 (15 Haziran 1932), s. 27-28.

Audiat, P., "Tanrılar Zamanında Grek Dünyası", *Oluş*, c. 1, sayı 7 (12 Şubat 1939), s. 100-102.

Ay, Lûtfi, "Klâsiklere Hücum", *Tercüme*, c. 7, sayı 41-42 (19 Mart 1047), s. 409-410.

[Ayberk] Nuri Fehmi, "İnsanlık Sevgisi", *İnsan*, c. 1, sayı 4 (15 Temmuz 1938), s. 345-348.

Ayni, Mehmet Ali, "Türk Mantıkçıları", çev. Naim Şahin, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 17 (Bahar 2005), s. 343-354.

Aydın, Suavi, "Batılılaşma Karşısında Arkeoloji ve Klasik Çağ Araştırmaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişimYayınları, 2004, s. 403-427.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, "Klâsikler", *Yeni Adam*, sayı 420 (14 II. Kânun 1942), s. 2-7.

_____ "Türk'e Doğru", *Yeni Adam*, sayı 398 (13 Ağustos 1942), s. 2.

[Başoğlu] Muzaffer Şerif, "Bernard Shaw ve Yamalı Bohça", *Oluş*, c. 2, sayı 32 (6 Ağustos 1939), s. 497.

Başoğlu, Muzaffer Şerif, "Garp Hayranlığı ve Kültür Otarşisi", *Adımlar*, yıl 1, sayı 3 (Temmuz 1943), s. 81-83.

_____ "Garpten Gelen Softalık", *Oluş*, c. 2, sayı 26 (25 Haziran 1939), s. 401.

_____ "Hümanizma Görüşümüz", *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı-I. Kânun 1943), s. 249-251.

Baştımar, Zeki, "Büyük Türk Hümanisti Tevfik Fikret", *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı-I. Kânun 1943), s. 260-262.

Batu, Selâhattin, "Tesirler ve Millî Edebiyat", *Ulus*, 2 Mayıs 1943, s. 4.

Bayraktar, Levent, "Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sayı 36 (2002/2), s. 130-136.

Belge, Burhan, "Bugünkü Dil'den Yarınki Dil'e", *Ulus*, 21 I. Kânun 1938, s. 2.

_____ "Humanizm'e Nasıl Gidebiliriz", *Ulus*, 20 I. Kânun 1938, s. 2.

_____ "Kemalizm'in Eseri", *Ulus*, 17 I. Kânun 1938, s. 2.

_____ "Kültür ve Kültür Krizleri", *Ulus*, 16 I. Kânun 1938, s. 2.

_____ "Milliyetçilikte Realizm ve Rasyonalizm", *Ulus*, 15 I. Kânun 1938, s. 2.

_____ "Muallim Naci-Lessing", *Ulus*, 11 I. Kânun 1938, s. 2.

_____ "Netice", *Ulus*, 18 I. Kânun 1938, s. 2.

_____ "Tereddüdümüzün Sebebi", *Ulus*, 19 I. Kânun 1938, s. 2.

Berk, Nurullah, "Klâsizm Hakkında Notlar", *Yücel*, c. XII, sayı 75 [t.y.], s. 117-119.

Berk, Özlem, "Batılılaşma ve Çeviri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 511-520.

Berksoy, İhsan, "Büyük Bir Hümanist Romain Rolland", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 33 (Eylül 1943), s. 334-336

Beuve, Sainte, "Klasik Nedir?", çev. Fehmi Baldaş, *Tercüme*, c. 10, sayı 55 (Ocak 1953), s. 28-43.

"Bir Tefsir Daha", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 271-272.

"Birinci Neşriyat Kongresi Kapandı", *Vakit*, 6 Mayıs 1939, s. 7.

Bora, Tanıl, "Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modenleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Boran, Behice, "Hümanizmanın Sosyal Şartları", *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı-I. Kânun 1943), s. 255-259.

_____ "Sosyoloji Bakımından Humanisma", *Yücel*, c. XI, sayı 66 (Ağustos 1940), s. 267-271.

Boratav, Pertev N., "Fikret'e Hücum", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 32 (Ağustos 1943), s. 316-319.

_____ "Sanatla İlimde Millet ve İnsanlık", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 24 (30 I. Kânun 1942), s. 425-428.
Bozkurt, O., "Kültür Hayatımızda Öztürklük Şartı", *Bozkurt*, c. 2, sayı 4 (26 Mart 1942), s. 63.
_____ "Solcu Sapıklara Bozkurt Cevabı! - Türkler Arasındaki Münakaşalara, Türkten Gayrısı Karışamaz!", *Gök-Börü*, c. 1, sayı 5 (15 İlkay 1943), s. 20-23.
Bozok, Hüsamettin, "Romain Rolland'ın Ölümü", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 36 (I. Kânun 1943), s. 498-500.
Burian, Orhan, "Hal Tercümem", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 34-35.
_____ "Humanizma Üç Şiir Dolayısıyla", *Denemeler Eleştiriler*, İstanbul: Çan Yayınları, 1964, s. 106-111.
_____ "Humanisma ve Biz I", *Yücel*, c. XI, sayı 62 (Nisan 1940), s. 71-72.
_____ Humanisma ve Biz II, *Yücel*, c. XI, sayı 63 (Mayıs 1940), s. 121-122.
_____ "Millî Eğ. Bakanlığının Tercüme Yayınları Üzerine", *Yeni Ufuklar*, c. 2, sayı 1 (17 Ekim 1953), s. 130-131.
_____ "Renaissance", *Denemeler Eleştiriler*, İstanbul: Çan Yayınları, 1964, s. 43-45.
_____ "Tercümeciliğimiz", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 207-212.
_____ "Türk Klasikleri", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 201-203.
"Büyük Anketimiz - Agah Sırrı Levend Diyor ki", *Yeni Sabah*, 8 I. Teşrin 1939, s. 3.
"Büyük Anketimiz - Eşref Edipin Cevabı", *Yeni Sabah*, 17 I. Teşrin 1939, s. 3.
"Büyük Anketimiz - Hüseyin Cahit Yalçın Fikret İçin Ne Diyor?", *Yeni Sabah*, 25 I. Teşrin 1939, s. 4.
"Büyük Anketimiz - Muharrir Ömer Rıza Diyor ki", *Yeni Sabah*, 15 I. Teşrin 1939, s. 3.
"Büyük Anketimiz - Muallim Nihal Adsız Söylüyor", *Yeni Sabah*, 24 I. Teşrin 1939, s. 4.
"Büyük Anketimiz-Riza Çavdarlının Cevabı", *Yeni Sabah*, 11 I. Teşrin 1939, s. 3.
"Büyük Antemiz - Şair Mithat Cemalin Cevabı", *Yeni Sabah*, 10 I. Teşrin 1939, s. 3.
Caillois, Roger, "Yüzüncü Yılında Paul Valéry", çev. İnci Gürel, *Varlık*, c. 39, sayı 773 (Şubat 1972), s. 20-21.
Camborde, Jean, "Tercüme ve Dünya Edebiyatı", *Tercüme*, c. I, sayı 2 (19 Temmuz 1940), s. 283-286.
Cansever, Hasan Ferid, "Milliyetcilik ve İnsaniyetcilik", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 1 (1 Eylül 1942), s. 6-16.
_____ "Milliyetcilik ve İnsaniyetcilik II", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 2 (15 Eylül 1942), s. 38-44.
_____ "Milliyetcilik ve İnsaniyetcilik III", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 3 (1 I. Teşrin 1942), s. 65-76.
_____ "Ümanistler'in Camiamızı Zehirlemek Teşebbüsüne Karşı", *Türk Yurdu*, c. 26, sayı 8 (15 I. Kânun 1942), s. 229-237.
Capek, Carel, "Teknik ve Humanites", *Fikir Hareketleri*, c. 11, sayı 271 (31 I. Kânun 1938), s. 165-166.
Cemgil, Adnan, "Beethoven'in Hümanizması", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 28 (Nisan 1943), s. 118-122.
_____ "Bir Hekimin Hataları", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 19 (1 I. Teşrin 1942), s. 221-230.
_____ "En Güzel Hediye: Klasikler", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 35 (II. Teşrin 1943), s. 461.
_____ "Hümanizma", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 25 (II. Kânun 1943), s. 14-20.

"Comédie Française'le 4 Gün", *Güzel Sanatlar*, c. 2 (1940), Maarif Vekâleti Yayınları, s. 157-158.

Çağlar, Behçet Kemal, "Halk Sanatının Zaferi", *Yücel*, c. XIII, sayı 73 (Mart 1941), s. 3-5.

_____ "Sanat Telâkkilerim", *Yücel*, sayı 78 (Ağustos 1941), s. 252-253.

Çakan, Işıl, "An Example for the Role of Heritage in Government - Emblem Relationship: Attempts Towards Indicating the Emblem of the Turkish Republic", *International Review of Turkology*, c. II, N: 4 (Yaz 2009), s. 47-60.

_____ "Tek-Parti Döneminde Devrim Eğitimi Tartışmaları Bağlamında Halk Kitaplarının Modernizasyonu ve Yeniden Üretimi", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, sayı 9 (5/2006), s. 53-88.

[Çambel] Hasan Cemil, "Ege Medeniyetinin Menşeine Umumî bir Bakış", *Birinci Türk Tarih Kongresi - Konferanslar Müzakere Zabıtları*, [y.y.], [t.y.], s. 199-214.

Çotuksöken, Betül, "Çok Anlamlı Bir Kavram Olarak Hümanizma", *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998, s. 131-142.

_____ "Modernliğin Vazgeçilmez Koşulu Olarak Laiklik", *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998, s. 146-163.

Çubukçu, Aydın, "Türkiye'de Rejim ve Pozitivizm", *Bilim ve Düşünce-3*, İstanbul: Evrensel Yayınları, s. 9-18.

Demir, Kâmran, "Şair Tevfik Fikretin Eserlerini Yakmalı - Tevfik Fikret, Amerikan Misyoner Papaslarının Tesirinde Kalmış Bir Zavallıdan İbarettir", *Yeni Sabah*, 7 I. Teşrin 1939, s. 3.

Demircioğlu, Halil, "Anadolu'da Helen Kültürü İzleri", *Tercüme*, c. 6, sayı 31-32 (Yunan Özel Sayısı 11-19 Temmuz 1945), s. 143-144.

_____ "Bizde Lâtince Öğrenimi ve Öğretimi Hakkında", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. VII, sayı 1 (Mart 1949), s. 179-189.

_____ "Türkiye'de Hümanizma", *Ankara Üniversitesi Haftası - Gaziantep-Urfa 3.X.1945-13.X.1945*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayımları, 1947, s. 141-152.

"Devlet Konservatuvarının Büyük Muvaffakiyeti 'Toksa' Operası", *Vatan*, 3 Nisan 1941, s. 3.

"Devlet Konservatuvarının Konserleri", *Yücel*, c. III, sayı 14 (Nisan 1936), s. 90.

"Devlet Konservatuvarının Temsil Bayramı", *Ülkü*, c. 4, sayı 39 (1 Mayıs 1943), s. 29.

Dranas, Ahmet Muhip, "Resimde Ümanizma", *Güzel Sanatlar*, c. 2 (1940), Maarif Vekâleti Yayınları, s. 131-156.

_____ "İkinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi", *Güzel Sanatlar*, c. 4 (1942), İstanbul: Maarif Matbaası, s. 16-17.

Duru, Kâzım Nami, "Edebiyatımız ve Hümanizma", *Varlık*, c. 9, sayı 156 (1.1.1940), s. 309-310.

[Duru] Kâzım Nami, "Halit Fahri'ye Diyeceklerim", *Varlık*, c. 1, sayı 5 (15 Eylül 1933), s. 68.

_____ "Humanisma", *Ülkü*, c. 3, sayı 17 (Temmuz 1934), s. 332-336.

_____ "İnkılâp Edebiyatı", *Varlık*, c. 1, sayı 1 (15 Temmuz 1933), s. 3.

"Edebiyatçılarımızla Konuşmalar - Hasan Âli Yücel ile", *Yücel*, c. XIV, sayı 79 (Eylül 1941), s. 4-7.

"Edebiyatın Mesuluyeti", *Yeni Adam*, sayı 343 (24 Temmuz 1941), s. 4.

"Edebiyatın Mesuluyeti", *Yeni Adam*, sayı 344 (31 Temmuz 1941), s. 4, 15.

"Edebiyatın Mesuluyeti", *Yeni Adam*, sayı 346 (14 Ağustos 1941), s. 4, 15.

"Edebiyatın Mesuluyeti", *Yeni Adam*, sayı 347 (21 Ağustos 1941), s. 4.

"Eğitim İdeali Olarak", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 269-270.

"Elifbe ile Kültür Elde Edilir mi?", *Ulus*, II. Kânun 1940, s. 3.

Erbil, Bilal-Karakaş, Ömer, "Cumhuriyet Dönemi Türk Kültür ve Edebiyatında Hümanizmin Etkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 2/4 Kış 2007, s. 381-392.

Erhat, Azra, "Klâsik Kültürün Türkiye'ye Yararları", *I. Simpozyum - Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 111-118.

_____ "Tercüme Bürosu", *Yeni Ufuklar*, c. 21, sayı 247 (Nisan 1974), s. 8-16.

_____ "Yunan-Lâtin Klâsikleri, *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), 317-319.

Müzehher Erim, "Klâsik Filolojinin Önemi ve Türkiye'de Kuruluşu", *Arkeoloji ve Sanat*, yıl 22, sayı 94 (Ocak-Şubat 2000), s. 27-30.

Eroğlu, Nuri, "Klâsikler", *Yurt ve Dünya*, c. 3, sayı 24 (30 I. Kânun 1942), s. 452-454.

Ertem, Sadri, "Dede Efendinin besteleri ve bazı sosyal düşünceler", *Yeni Adam*, sayı 355 (16 I. Teşrin 1941), s. 7.

_____ "Klâsizme dönüş", *Kurun*, 8 Teşrinisani 1938, s. 2.

[Ertem] Sadri Ethem, "Türk İnkılâbının Karakteri", *Hayat* (16 Haziran 1927), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 196-203.

Eyüboğlu, Sabahattin, "Yeni Türk San'atkârı Yahut Frenkten Türke Dönüş", *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 31-38.

_____ "Sanatta Eski-Yeni Meselesi", *Ulus*, 30 Mayıs 1943, s. 5-6.

Ezine, Celâleddin, "Cemiyet ve İnkılâb", *Cumhuriyet*, 2 I. Teşrin 1941, s. 2.

Fındıkoğlu [Z.], "Bizdeki Hümanizma Cereyanı ve Sokrat'ın Mevkii", *Ulus*, 23 Temmuz 1943, s. 5-6.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Meseleler Etrafında Millet ve İnsanlık", *Cumhuriyet*, 2 Temmuz 1943, s. 2.

_____ "Ümanizmin İki Mânası", *Millet*, yıl II, sayı 14 (Haziran 1943), s. 33-34.

Fıratlı, Halil Vedat, "Başlarken", *Oluş*, c. 1, sayı 1 (1 II. Kânun 1939), s. 1.

"Fransız Klâsikleri", *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), s. 322-325.

Garipper, Cafer, "Bir Medeniyet ve Sanat Projesi Olarak Yahya Kemal'in Arayışlarının Yol Açtığı Yeni Bir Yöneliş: Nev-Yunanîlik", *Yahya Kemal Beyatlı Ölümünün 50. Yılı*, ed. Kâzım Yetiş, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, s. 114-125.

"Genç Edebiyatçılarımızı Çağırıyoruz" , *Gök-Börü*, yıl 1, sayı 8 (1 Mart 193), s. 13-14.

Gençosman, M. Nuri, "Şark-İs[l]am Klâsikleri",*Ulus*'tan aktaran *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), s. 320-321.

Gertsen, Aleksandr İvanoviç, "Slavcılık, Avrupacılık", çev. Erol Güney, Oğuz Peltek, *Tercüme*, c. 7, sayı 38 (19 Temmuz 1946), s. 136-141.

Glaeser, Ernst, "Klâsik Öğrenimli Lisede (*1902 Doğumlular*'dan)", çev. Burhan Arpad, *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı-I. Kânun 1943), s. 269-270.

Gökalp, Ziya, "Dehaya Doğru", *Küçük Mecmua*, sayı 3 (19 Haziran 338), *Küçük Mecmua I*, haz. Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009, s. 47-50.

_____" İnsan Telâkkisi", *Küçük Mecmua*, sayı 13 (28 Ağustos 338), *Küçük Mecmua I*, haz. Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009, s. 24-26.

Gökberk, Macit, "Günümüz Kültürü Klâsik Çağa Neler Borçludur?", *I. Simpozyum - Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 54-64.

Gökyay, Orhan Şaik, "Ankara Devlet Konservatuvarı Tarihçesi", *Güzel Sanatlar*, c. 3 (1941), İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, s. 45-64.

Günergun, Feza, "İstanbul Üniversitesi'nde BilimTarihi'nin Kurumsallaşması: Araştırmalar ve Eğitim Programları (1984-2004)", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, sayı 4 (2004), s. 547-580.

Güney, Erol, "Rus Klâsikleri", *Tercüme*, c. 5, sayı 28 (19 Kasım 1944), s. 335-338.

_____ "Rusya'da Tercüme", *Tercüme*, c. I, sayı 2 (19 Temmuz 1940), s. 196-201.

Güney, Tansel, "Yahya Kemal Beyatlı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 222-227.

Günyol, Vedat, "Hümanizma Açısından İnsan", *Yeni Ufuklar*", c. 21, sayı 245 (Şubat 1974), s. 7-13.

_____ "Hümanist Kültür", *Ulusal Kültür*, yıl 1, sayı 1 (Temmuz 1978), s. 27-31.

_____ "Orhan Burian", *Denemeler Eleştiriler*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2004, s. 11-17.

"Haberler", *Tercüme*, c. 1, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 112-114.

"Haberler", *Tercüme*, c. 7, sayı 41-42 (19 Mart 1947), s. 435-437.

Hazlitt, W., "Klâsik Eğitime Dair", *Tercüme*, c. 6, sayı 31-32 (19 Temmuz 1945-Yunan Özel Sayısı), s. 78-80.

Hızır, Nusret, "Akılcı Ataç", *Ölümünün 10. Yıldönümünde Ataç'ı Anış*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968, s. 22-24.

_____ "Eflâtun Tercümeleri", *Tercüme*, c. 3, sayı 17 (19 II. Kânun 1943), s. 344-347.

"Hümanism Hakkında", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 269-270.

"Humanisma ve Eski Yunanistan", *Tercüme*, c. I, sayı 6 (19 Mart 1941), s. 588-589.

Ilgaz, Turhan, "Medeniyet Tek Dişi Kalmış Canavar Değildir", *Düşünen Siyaset*, sayı 17 (Medeniyetler-2003), s. 103-110.

İrem, Nazım, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 57-2 (2002), s. 41-60.

_____ "Mustafa Şekip Tunç", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 256-259.

İskender, Kemal, "Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi'nde Resim", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, [t.y.], s. 1678-1714.

Kahraman, Hasan Bülent-Keyman, E. Fuat, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı (Doğu Ne? Batı Ne?)*, yıl 1, sayı 2 (Şubat, Mart, Nisan 1998), s. 75-88.

Kani, Recep, "Büyük Şair Tevfik Fikret'in Heykelini Ne Vakit Dikeceğiz?", *Yeni Sabah*, 6 I. Teşrin 1939, s. 3.

Kaplan, Ramazan, "Klâsikler Tartışması (Başlangıç Dönemi)", *Türkoloji Dergisi*, c. 11 (1993), s. 161-208.

Karacasu, Barış, "Mavi Kemalizm-Türk Hümanizmi ve Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm*, c. 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 334-343.

[Karaosmanoğlu] Yakup Kadri, "Avrupakârî, Avrupaî", *Hakimiyeti Milliye* (1 Temmuz 1924), *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, 535-538.

Kılıç, Al Temur, "Niçin Milliyetçilik?", *Bozkurt*, c. 2, sayı 1 (5 Mart 1942), s. 12.

"Klâsiklerimiz ve Maarifin Klâsikleri", *Yeni Sabah*, 17 Temmuz 1946'dan aktaran *Tercüme*, c. 7, sayı 38 (19 Temmuz 1946), s. 190-192.

Koçak, Orhan, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm*, c. 2, İstanbul: 2001, s. 370-418.

_____ "Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 482-487.

Kongar, Emre, "Auguste Comte ve Mustafa Kemal Atatürk", *Türk Dili*, c. 42, sayı 353 (Mayıs 1981-Atatürk Özel Sayısı), s. 744-752.
Köni, Yunus Kâzım, "Edebi Tercüme Hakkında", *Yeni Adam*, sayı 405 (1 I. Teşrin 1942), s. 6-7.
_____ "Hümanizma Meselesi", *Yeni Adam*, sayı 268 (15 Şubat 1940), s. 12-13.
_____ "Hümanizma Meselesi", *Yeni Adam*, sayı 269 (29 Şubat 1940), s. 8-9.
_____ "Tercüme Bürosu", *Yeni Adam*, sayı 273 (21 Mart 1940), s. 6, 19.
Kuçuradi, İonna, "Denge Sorunu ve Geleceği", *I. Simpozyum - Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 101-111.
Küçüka, Necip Ali, "Kültür Hayatımızda Bir Hamle", *Ulus*, 10 Mart 1940, s. 1, 5.
"Maarif Vekâletince Tercüme Ettirilecek Eserler Bir Heyetçe Tesbit Edildi", *Ulus*, 3 Mart 1940, s. 4.
Malkoç, Emin Alp, "Doğu-Batı Ekseninde Bir Osmanlı Aydını: Ahmet Rıza Yaşamı ve Düşünce Dünyası", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, yıl 6, sayı 11 (2007), s. 93-162.
Mann, Thomas, "Avrupaya İhtar I", *Yücel*, c. XXII, sayı 126 (Nisan 1947), s. 96-102.
_____ "Avrupaya İhtar II", *Yücel*, c. XXII, sayı 128 (Haziran 1947), s. 229-232.
_____ "Avrupaya İhtar III - İspanya", *Yücel*, c. XXII, sayı 129-30-31 (Tem.-Ağus.-Eylül 1947), s. 293-295.
_____ "Avrupaya İhtar VI - Hıristiyanlık ve Sosyalizm", *Yücel*, c. 22, sayı 132 (Ekim 1947), s. 354-356.
"Memleketimizde Hümanizma Yazıları, *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (I. Kânun 1943-Hümanizma Sayısı), s. 251-254.
"Metaformoz", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 29 (Mayıs 1943), s. 183.
Milas, Herkül, "Türk Edebiyatında Yunan/Rum İmajı: Ömer Seyfettin", *Kebikeç*, yıl 2, sayı 3 (1996), s. 25-47.
"Milli Eğitim Bakanlığı Klâsikleri Üzerine", *Yücel*, Şubat 1947'den aktaran *Yeni Ufuklar*, c. 21, sayı 247 (Nisan 1974), s. 3-7.
"Millî Musiki ve Temsil Akademisi'nin Teşkilât Kanunu", *Düstur, Üçüncü tertip*, c. 15, Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası, 1955, s. 536-540.
"Milliyetçi-İnsaniyetçi Kavgasında Akif-Fikret Davası", *Cumhuriyet Ansiklopedisi 1923-1940*, c. I, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 352.
Millot, Albert, "İlim mi Klâsik Tahsil mi?", *Fikir Hareketleri*, c. 12, sayı 293 (3 Haziran 1939), s. 104-105.
"Musiki Hayatı - Dördüncü Konser-Beşinci Konser", *Ülkü*, c. 5, sayı 58 (16 Şubat 1944), s. VI-VII.
"Müşterek Yazımız" , *Yücel*, c. XI, sayı 61 (Mart 1940), s. 6-17.
Nadi, Yunus, "Türke Doğru", *Yeni Adam*, sayı 419 (7 II. Kânun 1942), s. 6-7.
[Nayır] Yaşar Nabi, "Hümanizma ve Milli Ruh", *Varlık*, c. 10, sayı 163 (15.4.1940), s. 473-474.
_____ "İnsanî Edebiyat", *Varlık*, c. 10, sayı 164 (1.5.1940), s. 497.
_____ "Klâsik meselesi", *Ulus*, 6 II. Teşrin 1938, s. 2
"Neşriyat Kongresi Dün Başvekil Tarafından Açıldı", *Vakit*, 3 Mayıs 1939, s. 1, 6.
Ortaylı, İlber, "Türkiye'de Klasik Çağın Algılanması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 51, sayı 1-4, s. 371-380.
O. S. O. [Orhon, Orhan Seyfi] " Doktor X.....'in Göz Yaşları, *Çınaraltı*, c. 3, sayı 76 (6 Mart 1943), s. 9.
Orhon, Orhan Seyfi, "İnsaniyetçilik", *Çınaraltı*, c. 5, sayı 125 (12 Şubat 1944), s. 7.
_____ "İnsaniyetçiler", *Çınaraltı*, c. 3, sayı 79 (27 Mart 1943), s. 3.
_____ "İnsaniyetli Adam", *Çınaraltı*, c. 4, sayı 92 (26 Haziran 1943), s. 8-9,11.

_____ "Tevfik Fikret - O, Sadece Büyük Bir Türk Şairidir. Hiçbir Zümrenin Gizli Emellerini Taşıyan Satılmış Propagandacısı Değil!", *Çınaraltı*, c. 4, sayı 97 (31 Temmuz 1943), s. 9-11.

[Ozansoy] Halit Fahri, "Kâzım Nami Bey, Biraz İnsaf!", *Varlık*, c. 1, sayı 6 (1 I. Teşrin 1933), s. 92.

Oykut, Ziya, "Büyük Bir Humanist Tenkitçi: Belinsky", *Yurt ve Dünya*, c. 5, sayı 39 (Mart 1944), s. 119-122.

_____ "Hümanizma", *Adımlar*, yıl 1, sayı 5 (Eylül 1943), s. 164-166.

[Örik] Nahit Sırrı, "Bir Tercüme Hey'etine İntizar", *Varlık*, c. I, sayı 13 (15 II. Kânun 1934), s. 193.

Özcan, Mustafa, "İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda 1941 Yılında Oynanan *Hamlet* Piyesinin Sebep Olduğu Tartışma ve Davalar", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 24 (Güz 2008), s. 7-101.

Özdemir, Orhan, "Tanzimat'tan Günümüze Modern Eğitim ve Verimlilik", *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 2, sayı 32 (2006), s. 100-106.

Özden, Barış Alp-Lök, Atilla, "Ahmet Rıza", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, c. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 120-123.

Özden [Özdenoğlu], Şinasi, "Burhan Belgenin Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 244 (1 Eylül 1943), s. 63-64.

_____ "Behçet Kemal Çağlar Diyor ki...", *Varlık*, c. 14, sayı 246 (1 I. Teşrin 1943), s. 101-104.

_____ "İbrahim Alâeddin Gövsa'nın Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 248 (1 II. Teşrin 1943), s. 142-144.

_____ "Reşat Nuri Güntekin'in Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 243 (15 Ağustos 1943), s. 45-46.

_____ "Sabahattin Eyuboğlu'nun Cevabı', *Varlık*, c. 14, sayı 245 (15 Eylül 1943), s. 81-82.

_____ "Sadri Ertem'in Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 244 (1 Eylül 1943), s. 64-66.

_____ "Sayın Maarif Vekilimiz Hasan-Âli Yücel'in Cevapları", *Varlık*, c. 13, sayı 238 (1 Haziran 1943), s. 441-442.

_____ "Salâhattin Batu'nun Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 245 (15 Eylül 1943), s. 82-84.

_____ "Yunus Kâzım Köni Diyor ki...", *Varlık*, c. 14, sayı 247 (15 I. Teşrin 1943), s. 122-123.

_____ "Hümanismanın Gerçek Mânası", *Yücel*, c. XIX, sayı 108 (Ekim 1945), s. 40-45.

_____ "Hümanizmayı Yaratmak Meselesi", *Yücel*, c. XXII, 22, sayı 134 (Aralık 1947), s. 413-416.

Özgü, Melahat, "Herder ve 'Humanizmayı Teşvik Mektupları' I", *Yücel*, c. XII, sayı 68-69-70-71 (I. Teşrin 1940-II. Teşrin 1940-I. Kânun 1940-II. Kânun 1941), s. 79-81.

_____ "Herder ve 'Humanismayı Teşvik Mektupları' II", *Yücel*, c. XII, sayı 72 (Şubat 1941), s. 104-107.

_____ "Herder'in 'Humanismayı Teşvik Mektupları' III", *Yücel*, c. XIII, sayı 74 (Nisan 1941), s. 28-29.

Özlem, Doğan, "Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı 14 (Bahar 2005), s. 204-209.

Özman, Aylin, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 74-77.

[Öztürk] Halil Nimetullah, "Milliyet ve İnsaniyet", *Milli Mecmua* (15 Mayıs 1928), *Atatürk Devri Fikir Hayatı I*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Zeynep Kerman, Necat Birinci, Abdullah Uçman, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 236-240.

Öztürk, Mehmet, "Kokain Tercümesi - Zararlı Tercümeler Hakkında", *Bozkurt*, c. 1, sayı 12 (I. Kânun 1941), s. 284-285.
"Parmenio'e Destanı", *Oluş*, c. 1, sayı 25 (18 Haziran 1939), s. 394-397.
"Pembe Kitap", *Çınaraltı*, c. 4, sayı 96 (24 Temmuz 1943), s. 8, 14.
"Pembe Kitap Hakkında", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 34 (I. Teşrin 1943), s. 414-416.
Perinçek, Doğu, "Kemalizm ve Pozitivizm", *Bilim ve Ütopya*, sayı 179 (Mayıs 2009), s. 12-17.
"Protogoras", *Oluş*, c. 1, sayı 2 (7 II. Kânun 1939), s. 29-30.
"Reşad Nuri Güntekin'in Cevabı", *Varlık*, c. 14, sayı 243 (15 Ağustos 1943), s. 45-46.
Rohde, George, "Anadolu'nun Yunan ve Roma Epigrafisine Dair", *Belletten*, c. 7, sayı 25 (Ocak 1943), s. 157-176.
_____ "Ankara ve Çevresinde Yeni Yunanca ve Lâtince Buluntuları", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. II, sayı 5 (Temmuz 1944), s. 807-810.
Rolland, Romain, "Gün Doğarken, *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 33 (Eylül 1943), s. 338-343.
Safa, Peyami, "Millî Olma Zorluğu", *Yeni Adam*, sayı 364 (18 I. Kânun 1941), s. 11.
_____ "Türk, Türk Sanatkârı", *Yeni Adam*, sayı 364 (18 I. Kânun 1941), s. 10.
_____ "Yücelin Humanizması", *Cumhuriyet*, 19 Mart 1940, s. 3.
Sarı, Ahmet, "Thomas Mann ve Büyülü Dağ", *Virgül*, sayı 17 (Mart 1999), s. 2-5.
Sarp, Hatemi Senip, "İçtimaî Ümanizma", *İnsan*, c. 1, sayı 6 (II. Teşrin 1938), s. 470-473.
Sauer, Jutta, "Türkiye'de İlk Çeviri Dergisi: Çeviri", çev. Mustafa Çakır, *Kebikeç*, yıl 2, sayı 5 (1997), s. 35-49.
Sève, Lucien, "Bilimsel Antropoloji ve Bilimsel Hümanizm", çev. Doğan Görsev, *Felsefe Dergisi*, sayı 4 (1989), s. 36-44.
Sinanoğlu, Suat, "Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür", *I. Simpozyum - Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 4-14.
Sürker, Kemal, "Akif-Fikret Tartışması", *Yazko Edebiyat*, sayı 13 (Kasım 1981), s. 70-81.
Szentgyörgy, A., "İlim ve Humanite Arasındaki Münasebetler", *Fikir Hareketleri*, c. 11, sayı 262 (22 I. Teşrin 1938), s. 19.
Şahan, Yakup, "Marksçılığm Klasiklere Bakışı", *Varlık*, sayı 970 (Temmuz 1988), s. 6-7.
"Şehir Tiyatrosu", *Yücel*, c. II, sayı 10 (I. Kânun 1935), s. 160.
"Şehir Tiyatrosunda Charles Dickens", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 36 (I. Kânun 1943), s. 468-469.
"Şehir Tiyatrosunda *Faust*", *Yücel*, c. III, sayı 14 (Nisan 1936), s. 90.
Şener, Sevda, "Antik Yunan Tragedyasında Değer Yargılarının Sınava Çekilmesi", *I. Simpozyum - Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 64-73.
[Kurbanoğlu] Şerif Hulûsi, "Tanzimattan Sonraki Tercüme Faaliyeti (1845-1918)", *Tercüme*, c. I, sayı 2 (19 Temmuz 1940), s. 286-289.
Şeref, Muvaffak, "Geri Cemiyetin İleri Aydını", *Yurt ve Dünya*, c. 5, sayı 37 (II. Kânun 1944), s. 19-25.
Şerif, Muzaffer, "Bernard Shaw ve *Yamalı Bohça*", *Oluş*, c. 2, sayı 32 (6 Ağustos 1939), s. 497.
Tahir-Gürçağlar, Şehnaz, "Tercüme Bürosu ve Bir Edebiyat Kanonunun Oluşturulması", *Türk Edebiyatı Tarihi 4*, İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, s. 571-586.
Talay, Fehya, "Cumhurreisliği Filârmanik Orkestrasının İkinci Konseri", *Ülkü*, c. 5, sayı 55 (1 II. Kânun 1944), s. 13
"Tanrılar Zamanında Grek Dünyası", *Oluş*, c. 1, sayı 7 (12 Şubat 1939), s. 100-102.

Takış, Taşkın, "Hilmi Ziya Ülken", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Modernleşme ve Batıcılık*, c. 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 94-101.
"Tercüme Merhalesinde Resmi ve Hususi Adımlar", *Tercüme*, c. 5, sayı 25 (19 Mayıs 1944), s. 53-60.
"Tercüme Edilecek Eserler", *Akşam*, 4 Mart 1940, s. 5.
Timur, Taner, "Yakın Osmanlı Tarihi, Kemalizm ve Pozitivistler", *Bilim ve Ütopya*, sayı 179 (Mayıs 2009), s. 28-30.
Toker, Şevket, "Edebiyatımızda Nev-Yunânilik Akımı", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (1982), s. 135-163.
Tökin, Firuzan Hüsrev, "Bizde Hümanizma", *Yücel*, c. 1, sayı 6 (Haziran 1950), s. 43-44.
Tör, Vedat Nedim, "Hep Bu Topraktan", *Hep Bu Topraktan*, sayı 1-2 (1943), s. 3-11.
Tuncel, Bedrettin, "*Antigone* Temsili", *Ülkü*, c. 1, sayı 11 (1 Mart 1942), s. 20-21.
_____ "Dünya Klasiklerinden Tercüme Serisi", *Ülkü*, c. 1, sayı 4 (16 II. Teşrin 1941), s. 22.
_____ "Gerçek Tiyatro", *Ülkü*, c. 1, sayı 10 (16 Şubat 1942), s. 1.
_____ "Maarif Vekilliğinin Çıkardığı Yeni Tercümeler", *Ülkü*, c. 3, sayı 28 (16 II. Teşrin 1942), s. 26-27.
_____ "Tercüme Meselesi", *Tercüme*, c. I, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 79-82.
"Türk Neşriyat Kongresi Toplanıyor", *Vakit*, 29 Mart 1939, s. 3.
"Türk Sanatının Ana Mayası", *Yücel*, c. XI, sayı 65 (Temmuz 1940), s. 221-222.
Türkkan, R. Oğuz, "Milliyetsizliğe Doğru", *Gök-Börü*, c. 1, sayı 3 (15 Sonay 1942), s. 2-3.
Türkeş, Mustafa, "*Kadro* Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm*, c. 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 464-476.
Unaner, İhsan, "İnsanlık Sendeliyor", *Tanrıdağ*, c. 1, sayı 2 (15 Beşincay-Mayıs 1942), s. 8-9.
Unat, Faik Reşit, "Hasan-Âli Yücel", *Belletten*, c. XXV, sayı 97-100 (1961), s. 291-306.
Utku, Ali, "Bizde Birkaç Tarz-ı Siyaset ve Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevi", *Tarih ve Toplum*, c. 40, sayı 236 (Ağustos 2003), s. 68-76.
"3 Temmuz 1941 - Maarif Vekilimiz Hasan-Âli Yücel'in Devlet Konservatuvarı İlk Mezunlarını Verirken Söyledikleri Nutuk", *Güzel Sanatlar*, sayı 3 (1941), İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, s. 1-5.
Ülken, Hilmi Ziya, "Anket Monoğrafik ve Memleket", *İnsan*, c. 1, sayı 6 (I II. Teşrin 1938), s. 521-528.
_____ "Hangi Garp?", *İnsan*, c. 1, sayı 3 (15 Haziran 1938), s. 185-186.
_____ "Maksat" *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 1-2.
[Ülken] Hilmi Ziya, "Memleketi Tanımak", *İnsan*, sayı 5 (1 I. Teşrin 1938), s. 377.-379.
_____ "Tanzimata Karşı", *İnsan*, c. 1, sayı 1 (15 Nisan 1938), s. 7-14.
_____ "Tanzimat ve Humanizma", *İnsan*, c. 2, sayı 9 (1 Şubat 1939), s. 689-694.
_____ "Yeni Klâsik", *İnsan*, c. 3, sayı 1-13 (1 Nisan 1941), s. 1-2.
_____ "Yunan Mucicesi", *İnsan*, c. 1, sayı 3 (15 Haziran 1938), s. 187-188
Vacaresco, Hélène, "Humanisme'i Nasıl Gençleştirmeli", *Fikir Hareketleri*, c. 11, sayı 268 (10 Kânunuevvel 1938), s. 114-115.
Valéry, Paul, "Avrupa Ruhu ve Yunan Düşüncesi", çev. Mehmet Karasan, *Tercüme*, c. 6, sayı 31-32 (19 Temmuz 1945), s. 130-133.
Wallon, Henri, "Millet Varlığı İçinde Klâsik Kültür Yalnız Birleştirici midir?", çev. Hüsnü Baki, *Adımlar*, yıl 1, sayı 8 (Hümanizma Sayısı-I. Kânun 1943), s. 266-268.
Vâ-Nû, "Klâsik Eserlerin Tercümesi ve Klâsik Türkçe", *Akşam*, 5 Mart 1940, s. 3.
"Yeni Bir Hümanizma", *Tercüme*, c. 3, sayı 18 (19 Mart 1943), s. 438- 439.
"Yeni Bir Terkip", *Yurt ve Dünya*, c. 4, sayı 31 (Temmuz 1943), s. 270-271.

Yetkin, Suut Kemal, "Edebiyatta Millî Benliğe Dönüş", *Ülkü*, c. 2, sayı 24 (16 Eylül 1942), s. 1-2.

_____ "Yurda Dönen Sanat", *Ar*, yıl 2, sayı 3 (Mart 1938), s. 2.

Yıldırmaz, Sinan, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Dönemde Muhafazakâr Müdahale: *Türk Düşüncesi* Dergisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 121 (2011), s. 100-133.

_____ "Muhafazakarlık, Türk Muhafazakarlığı ve Peyami Safa Üzerine", *Journal of Historical Studies*, sayı I (2003), s. 9-18.

Yılmaz, Gönül, "Paul Valéry'nin Defterlerine Göre Sanat Yapıtı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 33, sayı 1-2 (1990), s. 571-577.

"Yine O Mesele - Solcu Propaganda San'at Maskesi Altında Zehirlerini Saçmakta Devam Ediyor!", *Çınaraltı*, c. 5, sayı 108 (16 I. Teşrin 1943), s. 9, 15.

"Yücel Altıncı Yılına Girerken", *Yücel*, c. XI, sayı 61 (Mart 1940), s. 5.

Yücel, Hasan Âli, [başlık yok], *Tercüme*, c. 1, sayı 1 (19 Mayıs 1940), s. 1-2.

Yücel, Hasan-Âli, "İç ve Dış", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 6-7.

_____ "Kültür ve İmar", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 8-9.

_____ "Ölçümüz", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 12-13.

_____ "Önsöz", *Tercüme*, c. 5, sayı 29-30 (19 Mart 1945-Yunan Özel Sayısı), s. II-III.

_____ "Şark ve Garb", *İçten Dıştan*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938, s. 10-11.

"Yücel'in Humanisması Dolayısıyle", *Yücel*, c. XI, sayı 62 (Nisan 1940), s. 78.

"114 Klâsik Eser", *Ülkü*, c. 5, sayı 51 (1 II. Teşrin 1943), [s.y.].

DİZİN

1929 Dünya Ekonomik Bunalımı 94

Abadan, Yavuz 184-86, 195, 217-18
Abdullah Cevdet 34, 52
Abdülaziz 49
Abdülhamit (II.) 49, 132, 259-61
Abdülmecit 49
Academia Yayınevi 161
Acem 26, 53, 55, 137, 183, 253, 257
Açık, Tansu 136
Adımlar (dergi) 128-29, 203, 205-206, 209, 212, 214, 216-19, 223, 234-35
Adıvar, Adnan 143
Adıvar, Halide Edip 143
Afetinan 120
Ağaoğlu, Ahmet 78-79
Ahmet Cevdet 50
Ahmet Mithat 50-52, 137
Ahmet Rıza 34-35
Ahmet Sait Matbaası 68
Aiskhylos 144
Akçura, Yusuf 133
Akdeniz 54-55, 57-58, 71
Akdeniz havzası 26, 54-56, 58, 63
Akdeniz medeniyeti (uygarlığı) 62, 89
akıl 18-19, 24-25, 30, 37-38, 43, 75, 81-82, 93, 113-14, 119, 145, 168, 184, 186-87, 204, 208, 210, 216, 218, 244-46, 251, 262, 281-82, 284-85, 287-88
akılcılık 11, 18, 35, 40-41, 75, 105, 114, 210, 216-17, 245, 251, 285
Akif-Fikret 252-64
Akkad 100
Akkaya, Şükrü 13
Akşam (gazete) 111, 140
alafranga 265, 267, 279
alaturka 215, 265, 267, 279
Alfabe Devrimi 113
Alfieri 132
Ali, Sabahattin 143-44, 230, 271
Ali Kemal 55
Alman (Alaman) 18-19, 21-22, 25, 42, 65, 82, 90, 93, 107, 109-10, 118, 121, 129, 136, 151, 153, 156, 158, 168, 176-77, 181, 188, 192, 194, 208, 223, 233-35, 262, 267, 272, 285
Alman Aydınlanması 18-19
Alman Birliği 19
Alman Kültür Bakanlığı 110
Alman Propaganda Teşkilatı 228
Alman romantizmi 19, 42
Alman Ulusuna Söylevler 19
Almanca 63, 76, 154, 156
Almanya 18, 25, 69, 79, 107-108, 121, 129, 146, 150, 160, 174, 176, 186, 234
Alperen, Fevzi Muhip 80-82
Altay 70-71, 228
Amerika 51, 171, 231, 239, 254
Amerikan Koleji 252, 263
Anadolu (dergi) 83, 231
Anadolu 30, 54, 58, 60, 69-72, 83, 89-90, 111, 122-23, 127, 155, 181, 183, 231, 241, 283
Anadolu Türklüğü 57, 72
Anadoluculuk 83, 232
Anday, Melih Cevdet 198
Anıt-kabir 277
Ankara 250
Ankara 122-23, 142-43, 150, 250, 255, 269, 278
Ankara Devlet Konservatuvarı 171, 272
Ankara Fakültesi 121
Ankara Halkevi 269
Ankara Üniversitesi 75, 120-23, 143, 147-48, 171, 205, 209, 230, 240, 247
anket 92, 111, 187-89, 191, 193-94, 196-97, 199, 201-202, 205-206, 209-10, 212, 214, 248, 252-53
antik 3, 5-7, 10, 13, 15, 19-20, 22, 30, 39, 48, 50-52, 54, 58, 64-65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 80, 98, 106, 133, 162, 176, 192, 206, 213, 231, 282-85, 287-88
antik edebiyat 14, 137
antik felsefe 10
antik Roma 10, 13-14, 42, 75

antik Yunan 7-10, 26, 42, 47, 75, 98, 125, 154, 156, 186, 211, 281, 286
antikçağ 6-16, 22, 41, 47, 61, 129, 173
antikite 69-70, 118
Apollon 58, 62
Ar (dergi) 198
Arap 26, 34, 47, 53-54, 76, 79, 89-90, 95, 137, 149, 151, 183, 253
Arapça 48, 63, 121, 139, 141, 157, 196
Arık, Remzi Oğuz 231
Arıkan, Zeki 174
aristokrasi 13, 211, 213
Aristophanes (Aristofan) 51, 240
Aristoteles (Aristo) 11, 47-48, 133, 155, 216, 247
Artam, Nurettin 143, 200
Asarı İlmiye Kütüphanesi 255
Asım, Necip 50
Asya 56-57, 95, 174-75
Asyalı 55-56
Aşir, Vildan 148
Aşiyan 252
Ataç, Nurullah 67-68, 77, 89, 93, 98, 137, 139-40, 143-44, 148, 150-51, 178, 187, 191, 205-209
Atatürk, Mustafa Kemal 26-29, 35-38, 40, 52, 82, 95, 98, 111, 113-14, 117, 120-21, 123, 125-26, 145, 156, 175, 230, 265-67, 292
Atay, Falih Rıfkı 29, 38, 186-87, 267, 270
Athene Palas 56
Atina 10, 70, 86, 241
Atina Akropolisi 56, 241
Atina demokrasisi 7
Atsız, Nihal 227, 229-30, 252-53
Avrupa 12, 14, 18, 27, 30, 47-48, 51-55, 62-63, 65, 73-76, 78, 80, 84, 93, 99-100, 105-108, 117, 119, 121, 127-28, 131, 138-39, 155, 168, 171, 173-76, 182-83, 190, 194-96, 207, 212, 222, 231, 233, 235, 237, 244, 250, 274-75, 278
Avrupalı 54, 73, 76, 93, 99, 107, 191, 222, 247-48, 250, 275
Ay, Lütfi 151, 243
Ayberk, Nuri Fehmi 93-94
Aydemir, Şevket Süreyya 74, 182
aydın despotluğu 35
Aydın, Suavi 69
Aydınlanma 17-19, 22-24, 31, 34-35, 132, 251
Aydınlanmacı 109, 245
Ayni, Mehmet Ali 254, 257
Aztek 95

Bacon 133
Bağdat 79
Baki 119, 141, 208-209, 242
Baki Dede Efendi 110
Balkan Antantı 29
Balkan Savaşları 52, 54, 261
Balkan(lar) 47, 61, 161, 262
Baltacıoğlu, İsmail Hakkı 31, 119, 244, 246-48, 255, 277-78, 288
Balzac 144-45
Banarlı, Nihad Sami 33
barok 278
Barrie 172
Bartók, Béla 102
Basra 79
Başkurt Türkü 241
Başman, Avni 143
Başoğlu, Muzaffer Ş. 214-15
Baştımar, Zeki 218, 258
Batı 10, 12, 22-26, 29-33, 36-37, 42, 47, 49-50, 52, 57-58, 61-65, 69, 71-79, 82-84, 86-92, 95-98, 100-101, 110-12, 115-18, 120, 124-26, 134, 142, 145, 147, 149-50, 154, 157, 162, 171, 178, 181, 185, 187, 191, 194, 201-202, 205, 209, 214-16, 221, 223-24, 227, 231, 235, 238-39, 242, 244-46, 249-51, 264-65, 267, 270, 272-74, 278-79, 282-84, 288
Batı Avrupa 108
Batılı 24-25, 29-30, 33, 41, 64, 69, 73, 99-100, 108, 133, 139, 246, 282-83
Batılılaşma 23-24, 26, 28-33, 42, 50, 70, 73-75, 84, 170, 181, 208, 246, 249
Batılılık 24-25, 33, 42, 75, 282, 288
Batu, Selahattin 182, 192-93, 223
Baudelaire 200
Bauer 21
Baydar, Mustafa 111
Baydar, Nasuhi 148
Bean, George Ewart 122
Beethoven 215, 223, 272
Behavyorizm 245

Belçika(lı) 77, 102, 122
Belge, Burhan 88, 90, 95-98, 142, 178, 187, 190, 250
Belinsky 221-23
Bellay, Du 53
Beni İsrail 26
Bergson, Henri 102, 133, 233
Bergsoncu 246
Berk, İlhan 240
Berk, Nurullah 276
Berkes, Niyazi 30
Berlioz, Hector 273
Bern 58
Beşir Fuat 34-35
Beyatlı, Yahya Kemal 52-58, 60-65, 123, 138, 170
Beyaz Lisan 53
Bilge Tonyukuk 240
Bion 53
Birinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi 273-75
Birinci Dünya Savaşı 28, 61, 101, 261
Birinci Maarif Şûrası 113- 120, 126, 180, 221
Birinci Neşriyat Kongresi 113-20, 142, 148, 150, 159
Birinci Türk Tarih Kongresi 70, 99, 101, 127
Bischoff, Norbert von 250
Bizans 47, 57, 83, 95, 101
Bizans Kilisesi 58
Bizim Mekteb (Bursa) 171
Boccaccio, Giovanni 13, 15
Bolu 70
Bonn Üniversitesi 107
Bonnard, André 7, 9
Boran, Behice 203-205, 212-14
Boratav, Pertev Naili 224, 230, 258
Bozkurt (dergi) 227, 238, 241
Bozkurt 38
Brahmanizm 179
Buda-Brahma medeniyeti 78
Budapeşte 102, 107
Budizm 179
Burckhardt, Jacob 12-13
Burian, Orhan 135, 151, 160-61, 165-68, 170-78
burjuva (sınıfı) 81, 107, 211-13, 221
burjuva hümanizması 211, 214
burjuvazi 3, 17-18, 211, 213, 218, 221, 286
Bursa 97, 171
Bülent, Emin 239
Büyük Doğu (dergi) 92
Byron (Lord) 132, 172

Caesar 144
Caillois, Roger 105
Camborde, Jean 146
Cambridge 122
Camus, Albert 39
Cansever, Hasan Ferit 227-28, 232-33
Capek, Karel 104
Cebeci 269, 271
Celal Nuri 26, 52
Celal Sahir 60
Celal, B. O. 278
Cemgil, Adnan 149, 220-21, 223
Cemil, Mesut 182
Cenap Şahabettin 50-51, 55-56
Cenevre 102, 107
Cermen (Germen) 56, 177
Cervantes 16, 144
Cézanne 200
Chénier, André 53
Chopin 269
CHP/CHF 36, 69, 73, 75, 111, 123, 143, 157
Cicero 4-6, 132
Cihan Harbi *bkz.* Birinci Dünya Savaşı
Collège de France 129
Comédie Française 269
Comte, Auguste 34-36, 40-41, 133, 234
Corneille 51, 146, 193
Cumhuriyet (gazete) 140
Curie, Marie 102

Çağlar, Behçet Kemal 166, 181, 187, 194-95
Çamlıbel, Faruk Nafiz 178
Çavdarlı, Rıza 252
Çaykovski 273
Çehov, Anton (Çehof) 203, 273
Çelgin, Güler 65
Çığır (dergi) 227
Çınar, Vasıf 134
Çınaraltı (dergi) 227, 236, 240, 256-57
Çin 89-90, 153, 200

Çin Denizi 175
Çin Seddi 215
Çince 120,

D grubu 274, 276
Damat İbrahim Paşa 48
Daniş, Hüseyin 50
Dante 13, 61, 68, 132, 145, 235
Darülfünun 49, 51, 66, 68, 109, 247, 254
Davies, Oliver 122
Davos 60
Dede Efendi 268, 277
Dede Korkut 182
Demir, Kâmran 252, 255
Demircioğlu, Halil 123-24
Denemeler 16
Dereli, Hamit 121
Dergâh (dergi) 246
Descartes 32, 35, 82, 114, 133, 148
Destrée, Jules 102
Devlet Konservatuvarı 268-72
Devlet Konservatuvarı Yayınları 153, 158, 273
Devlet Matbaası 72
devlet sembolü 38
Devlet Tiyatrosu 271
Dickens, Charles 272
Diderot 93, 132
Dikmen, Halil 274
Dil Heyeti 134
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi 69, 120-21, 143, 147-48, 155, 171, 209, 247
Dilemre, Saim Ali 118
Dino, Abidin 276
divan 77, 119, 138-42, 189, 202, 208-209, 267-68, 270
Divanü Lûgat-it Türk 241
doğal yaşam 10-12, 15, 17, 21
Doğan, Mehmet 33
Doğrul, Ömer Rıza 252-53, 255
Doğu 8, 10, 26, 65, 69, 77, 79, 83-84, 89, 96, 100, 110-12, 118, 123, 145, 148-49, 157, 175, 177, 191, 215, 223-24, 242, 244, 265, 268, 278-79
Doğu Avrupa 35
Doğulu 79
Doksanbeşe Doğru 109-10, 260
Dolmabahçe Sarayı 122
Dostoyevski 93, 145, 188
Drago, Reşat Nuri 148
Dranas, Ahmet Muhip 273-75
Durkheim, Emil 40-41
Dursunoğlu, Cevat 116-17, 122
Duru, Kâzım Nami 75-77

Ebert, Karl 271
Edebiyatı Cedide 141
Edip, Eşref 252-58
Eflatun *bkz.* Platon
Eflatun Cem (Güney) 74
Ege Denizi 156, 175
Ege havzası 71, 126-27
Ege medeniyeti 70-71, 125, 283
Einstein, Albert 102
Elif Naci 276
Eliot, Thomas Stearns 42, 137
Emerson 172
emperyalist 29, 221, 261
emperyalizm 29, 30, 72-73, 282
Emre, Ahmet Cevat 230
Encümen-i Daniş 49
Engels, Friedrich 4, 20-21
Engin, Saffet 98-100
epik edebiyat 169
Epiktetos (Epiktet) 11, 133, 233-34
Epikür 211, 233-36
Epikürizm 61
Erasmus 144
Erdem, Ragıb Hulusi 143
Erhat, Azra 71, 121-22, 150-51, 154, 156
Erim, Müzehher 121
Erişilgil, Mehmet Emin 35, 68, 114, 246
Ermeni 63, 239, 243, 253
Ertem, Sadri 72-73, 140, 187, 190-91, 247, 268
Ertuğrul, Muhsin 269, 278
Eski Anadolu Enstitüsü 122
Eti 70-71, 100
Eukleides 8-9
Evliya Çelebi Seyahatnamesi 243
evrensel 10, 18, 21, 24, 30-31, 41-42, 63, 84, 104, 126, 135, 150, 159, 174, 176, 187, 191, 202, 206, 211, 267, 278, 282, 285
evrensellik 41-42, 104, 137, 190, 206, 224
Eyüboğlu, Bedri Rahmi 274
Eyüboğlu, Sabahattin 71, 93, 137-39, 142-43, 150-51, 154, 187, 194

Eyüp Medresesi 48
Ezine, Celâleddin 166-67, 244, 278

Falih Rıfkı *bkz.* Atay, Falih Rıfkı
Farabi 48
Farisî 79
Fars 76, 79, 89-90, 95-96, 149
Farsça 121, 139, 141, 149, 157, 196
faşizm 81, 95, 228, 264
Fatih *bkz.* Mehmet (II.)
Fatih-Harbiye 249
Faust 50, 231, 269
Fenelon 132
Fenerli 49
Fevziye 171
Fındıkoğlu, Ziyaeddin F. 233-35
Fıratlı, Halil Vedat 119, 181
Fichte 19
Fidelio 272
Fikir Hareketleri (dergi) 101, 128
filoloji 98, 209-10, 213, 282
Finlandiya 90
Firdevsi 148
Floransa(lı) 12-13, 16, 212
folklor 19, 65, 77, 91, 141-42, 168-70, 177, 179-80, 182, 184, 224, 268, 272, 285
Fourier 261
France, Anatole 58
Frankfurt 102
Fransa 16-17, 54, 110, 146, 154, 174-75
Fransa Akademisi 103
Fransa Hükümeti 269
Fransız 53-55, 90, 93-94, 102, 110, 118, 121, 138, 148, 151, 154, 181, 192, 194, 234, 272
Fransız Aydınlanması (Rönesansı) 18, 25, 132
Fransız Devrimi 17-18, 34-36, 185, 245
Fransız Dışişleri Bakanlığı 209
Fransız edebiyatı (klasikleri) 49, 52, 137, 148, 153-54, 156, 158, 191, 240
Fransız Meclisi 208
Fransız tiyatrosu 148
Fransızca 49-50, 52-54, 63, 76, 110, 129, 132, 154, 160, 207
Frenk 73, 137-39, 198, 244
Frigya 100
Fuzuli 119, 141, 196, 200, 208-209, 242-43, 268

Galata 48
Galatasaray Sultanisi 252-53
Galib 198
Galileo 32, 61, 216
Galswarthy 172
Gandhi 85-86
Garp 32, 62-64, 76, 79-80, 84, 87, 96, 115, 117, 124, 141-42, 146, 156, 167, 198-99, 215-16, 221, 234, 239, 242-43, 251, 274
Garpçı 26, 88, 221
Garplı 84, 111, 198
Garplılaşmak 31-32, 84, 87, 181, 215, 231
gayrimüslim 237
Gazi Giray 172
Gazi Terbiye Enstitüsü 117, 143
Gaziantep 123
Gedikpaşa Amerikan Okulu 171
Gertsen, Aleksandr İvanoviç 222-23
Gide, André 93, 107, 154, 192
Girit 70
Givda, Avni 151
Glaeser, Ernst 129
Goebbels 228, 253
Goethe 19, 25, 64, 86, 102, 108, 110-11, 144, 148, 160, 167-68, 172, 188, 192-93, 201, 223, 233
Gogol, Nikolay V. 202,- 222
Goldoni, Carlo 272
Gorki, Maksim 202-203
Got 56
Gökalp, Ziya 26-27, 31, 34-35, 40, 52, 64-65, 78, 83-84, 91, 133, 137, 179, 191, 240, 245, 247, 263
Gökberk, Macit 8
Gök-Börü (dergi) 228, 239-40, 243
Göknil, Seniha Bedri 269
Gökten Yere (şiir) 261, 263
Gökyay, Orhan Şaik 142
Gönensay, Hıfzı Tevfik 109, 250
Görele, Hamit 274
Gövsa, İbrahim Alaaddin 187, 196-97
Grek 11, 19, 70, 100, 117-18, 192, 234
Grek-Alman hümanizması 19
Grekçe 97, 117, 234
Greko-Latin kültürü 80, 99, 146, 180, 190, 220, 233-35
Greko-Romen kültürü 80
Gulliver'in Seyahatleri 125, 145

Güneş Dil Teorisi 126
Güney, Erol 151, 156, 161
Güngör, Erol 32
Güntekin, Reşat Nuri 187, 189-90
Günyol, Vedat 106, 165, 170-72
Gürçağlar, Şehnaz Tahir 158
Güzel Sanatlar (dergi) 273
güzel sanatlar 5, 28, 221, 265-67, 271, 273-76

Hactmann, Otto 131
Hafız 79, 148
Hakimiyeti Milliye (gazete) 133
Halikarnas Balıkçısı 71
Halit Kitabevi 135
halkçı hümanizma 210-12
halkçılık 36, 43
Halkçılık Beyannamesi 43
Hamann 18
Hamle (dergi) 227
Hamlet 125, 144, 278-79
Harb-i Mukaddes (şiir) 262
Harman (dergi) 223
hars 26-28, 64, 68
Hasan Cemil 70-71
Hayyam 148
Hazlitt, William 128
Hegel 221
Hegelci 21
Heine 25, 232
Hellen (Helen) 123-24
Hellenizm 95, 102
helleno-santrik 124
Hep Bu Topraktan (dergi) 182-83
Herder 18-19, 25, 176-77
Hıfzı Teyfik *bkz.* Gönensay, Hıfzı Tevfik
Hıristiyan 24-25, 30, 42, 48, 90, 167, 216, 233, 253
Hıristiyanlaşmak 174
Hıristiyanlık 15, 25, 30, 32-33, 42, 72, 174, 233
Hızır, Nusret 144, 147,-48 208
Hilmi Kitapevi 135
Hilmi Ziya *bkz.* Ülken, Hilmi Ziya
Hindoloji 121
Hint 86
Hirsch, Ernest 118
Hisar, Abdülhak Şinasi 187, 194
Hitit 100
Hititoloji 69, 121-22
Hitler Almanyası 122, 227
Hive 79
Homeros 58-60, 62-63, 150, 209, 241
Homeros Destanı 145
Horatius 68
Hugo, Victor 132
humanismus 4
humanitas 4-6
humanus 4
Humboldt, Wilhelm von 19
Hutten 235
Huxley, Aldoüs 172
Hüseyin Hazerfen 48

Irmak, Sadi 266
İbn Sina 48
İbsen 148
İçtimaiyat Mecmuası 34
İkinci Devlet Resim ve Heykel Sergisi 275
İkinci Dünya Savaşı 229-30, 248
İkinci Maarif Şûrası 120
İkinci Meşrutiyet 49, 254-55, 259-60, 263-64
İkinci TBMM 255
İkinci Türk Tarih Kongresi 122
İlyada 59, 63, 150
İnan, Abdülkadir 143
İnan, Afet *bkz.* Afetinan
İncedayı, Cevdet Kerim 38
İngilizce 63, 76, 154, 171, 240
inkılâp edebiyatı 74, 77
İnkılâp Kitapevi 134-35, 187
İnönü Ansiklopedisi 230
İnönü, İsmet 111, 147, 269, 271
İnsan (dergi) 83-95, 284
insan hakları 185-86, 233
insan problemi 14
insancılık 4, 9-10, 18, 21, 84, 211, 236, 259, 287
insanın özü 5, 21, 89, 185
İnsanî Vatanperverlik 83-84, 92, 135
insaniyet 56-57, 68-69, 85-86, 92, 118, 177, 201, 202, 229, 236-39, 243-44, 262-63
insaniyetçilik 85-86, 200-201, 229, 232-34, 237-38, 253-54, 261-64
insanlık 5, 7, 19-20, 25, 28-29, 31, 33, 36, 41, 58, 68, 84-86, 91, 93-94, 103, 105,

107, 113, 118, 124, 128, 138, 141, 175, 177, 182, 188, 190, 194, 199, 201-202, 206, 209, 212, 214, 216, 218, 220-21, 223-25, 228, 231, 233, 236, 242, 258, 262, 270-71, 286
İnsel, Avni 241-42
İran 54-55, 157, 179, 263
İranlı 90
İrlanda 195
İrlandalı 122
İshaki, Ayaz 228
İskit 71
İslam felsefesi 47, 155
İslamcı 33, 252-55, 262, 264, 287
İslamcılık 60, 259, 263
İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası 256
İsmail Habib 257
İsmail Hakkı *bkz.* Baltacıoğlu, İsmail Hakkı
İsmet İnönü Kız Enstitüsü 115
İspanya 95, 108, 212-13
İspanyol 16, 153, 160
İstanbul 48, 52, 54, 57-58, 97, 109, 129, 171, 207, 255, 269, 277
İstanbul Erkek Lisesi 109
İstanbul Halkevi 72
İstanbul Üniversitesi 75, 118, 121, 148, 230
İsviçre 60
İtalya 12-15, 25, 56, 58, 174, 211, 234
İtalyan 13-14, 25, 68, 127, 153, 176, 212-13, 241-42, 267, 272
İttihat ve Terakki 253, 259-60, 262
İttihatçı 34, 73, 78, 244-45, 260
İyon 70-72
İzbudak, Veled 148
İzler, Faik Zeki 276
İzmir 60, 109, 111, 171, 255
İzzet, Mehmet 67

Jakobenizm 35
Japon 31, 90
Japon modernleşmesi 244
Japonya 31
Jaurès, Jean 234
Jön Türk 34

Kabaklı, Ahmet 33
Kabataş Lisesi 171
Kabil 79
Kâbusname 149
Kadıköyü 55
Kadrocu 74-75, 182
Kalküta 209
Kamu, Kemalettin 197
Kanaat Kitapevi 68, 134-35
Kanat, Halil Fikret 231
Kandehar 79
Kani, Recep 252
Kant 35, 82, 114, 133, 234
kapitalist 43, 211-12, 286
kapitalizm 43, 95, 204, 211
Karadeniz 181
Karaferyeli İoannis Kuttinius 48
Karal, Enver Ziya 143-44
Karamet, Salih 259, 263
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 52-56, 58-65, 68, 74, 123, 182
Karasan, Mehmet 151
Kastamonu 255
Kâtip Çelebi 48
Kayı, Reşat 83
Kays, İmrül 149
Kelt (Çelt) 56, 177
Kemalist 29-30, 35, 37, 40, 43, 69, 72, 82, 96, 113, 126-27, 244-45, 251, 268, 288
Kemalist Batılılaşma 29
Kemalist modernleşme 37
Kemalizm 34-36, 69, 72, 74, 95-96, 101, 113, 182, 245, 250, 267-68, 288
kendimizi bulmak 91, 165-66, 169, 176, 178, 181, 183, 216-17
Kılıç, Al Temur 238
Kılıçzade Hakkı 52
Kırgız 241
Kızılay 272
kilise 13-14, 17, 57, 95, 168, 173-74, 211, 213, 218-20, 277
klasik edebiyat 47, 65, 93, 114, 135, 137-38, 140-41, 148, 152, 154, 156, 159, 162, 191-92, 202-203, 205, 224, 234-35, 242, 272
klasik eğitim 67, 120-29, 208
klasik filoloji 121-24, 148, 210, 282
Kocamemi, Zeki 274
Kongar, Emre 36
Konya 97, 230

Kopernik 32
Kopuz (dergi) 227
Koryürek, Enis Behiç 187
köleci toplum 10-11
kölelik 11
Köni, Yunus Kâzım 160, 180-81, 187, 192, 205-206
Köprülü, Cemal 143
Köprülü, Fuat 137, 263
Körner 168
Köroğlu 114, 182
Kral Oidipus 125, 144, 272
Kuçuradi, İonna 38, 40
Kuleli Askeri Lisesi 109
Kuntay, Mithat Cemal 166, 252
Kurtulmuş, Nuri 117, 119
Kurtuluş Savaşı 171
Kutatgubilig 240
Kutsal Aile 21
Kuzey Avrupa 13, 26
küçük burjuva 73, 259, 286
Küçük Mecmua (dergi) 64-65, 137
Küçükasya 71
Kültür Haftası (dergi) 244

Lacombe, O. 209-10
La Fontaine, Henri 102
Lahor 79
laik 23-24, 29-30, 35, 41, 67, 73, 75, 100, 127-28, 162, 181, 187, 281
laikleşme 14, 37, 282
laiklik 41-42, 73, 98, 127, 266
Lalo, Eduard 272
Latin 3-4, 8, 26, 32, 52-53, 57-58, 61, 63-65, 69, 73, 75-77, 80, 90-92, 99-100, 105, 109-10, 115, 117, 119-25, 129, 134, 136-38, 141-43, 146, 150-51, 153-52, 157, 178, 180, 182, 189-90, 192,-93, 195, 199-201, 204, 206, 210, 220, 224, 233-35, 240-41, 264, 281-83, 286
Latince 4, 13, 53, 67, 76, 78, 93, 97, 116-19, 121-22, 124-26, 129, 153-55, 174, 180-81, 205-206, 213, 230, 235
Le Prince 132
Leibniz 133
Leipzig 131
Lenin 85
Lermontof 202
Lessing 25, 145, 223, 272
Levent, Agâh Sırrı 196, 252-53
Lidya 60, 100
Locke 17
Loti, Pierre (Piyer) 64
Ludwig, Emile 267
Luther 61
Lübnan 209

Maarif Nezareti Nizamnamesi 49
Maarif Şurası 113, 116, 118, 120, 125-26, 180, 221
Maarif Vekâleti 35, 67, 110-11, 114, 122, 125, 133-34, 142-44, 146-47, 149-50, 157, 170, 178, 180, 229-30, 242-43, 268
Mabeyn Mütercimliği Dairesi 49
Macar 103, 153, 160
Macchiavelli (Makyavelli) 15-16, 240
Madame Butterfly 269-70
maddi uygarlık 26, 124
Madrid 102
Maeterlinck, Maurice 269
Mahabarata 59
Mahmut (II.) 49
Malazgirt Savaşı 54
Malta 78
Manas destanı 241
Manisa 60
Mann, Thomas 18, 102, 106-108
Marcus Aurelius 11
marksist 21-22, 41, 43, 108,
marksizm 20, 22, 33, 39, 41, 239, 258
Marx 4, 20-22
materyalist 21, 42, 81, 222, 246, 257-58, 263
Maugham, Somerset 273
Mavi Anadolu 71-72
Mavi Anadolucu 71-72, 90
mazi 72, 91, 110, 113, 138, 140, 167-68, 193-94, 207, 214, 218-19, 277, 286
mazi düşkünlüğü 214
Medici 12, 212
Mehmet (II.) 57-58, 277-78
Mehmet Akif (Ersoy) 252-55, 257, 262-63
Mehmet Cavit 34
Mehmet Celâlettin Dede Efendi 110
Mehmet Emin Bey *bkz.* Erişilgil, Mehmet Emin

Mehmet Rauf 66
Mehmet Tevfik 49, 55
Memleket (gazete) 243
Menderes 156
Menemencioğlu, Etem 142
Mercimek Ahmet 149
Meriç, Cemil 33
Mériméé, Prosper 269
Mesnevi 148-49, 188, 195
metafizik 16, 20, 33, 74, 114, 179, 217, 254
Mevlana 110-11, 148, 179, 188, 195
Mezopotamya 8-9, 71, 89-90
Mısır 8-9, 71
Miken 70
Millas, Herkül 63
Miletos 8, 156
Mill, Stuart 133
Millet (dergi) 227
Millet Meclisi 116
Milletler Cemiyeti 102
Milletler Cemiyeti Antlaşması 102
milli edebiyat 188, 191, 195
Milli Eğitim Bakanlığı 126, 171
Milli Eğitim Şûrası 127
Milli Görüş 33
milli hümanizma 184-87, 205-225
Milli Musiki ve Temsil Akademisi 268
milli sanat 64
Milliyet (gazete) 77
Mimar (dergi) 278
Mimar Sinan 199
Minos 70
Miras, Kâmil 255
mitoloji 41, 60, 68, 76, 122, 125, 190, 193, 257
modernleşme 29, 34, 75, 83, 156, 222-23, 243, 248-50, 283
Molière 51, 144, 269, 271-72
Montaigne 16
Montesquieu 132
Morand, Paul 269
Moraux, Paul 122, 124
More, Thomas 16
Moréas, Jean 54
Mounier, Emmanuel 94-95
Mozart 269, 272
muhafazakâr 38, 40, 74, 79, 183, 211, 219, 243-45, 247, 251, 254-56, 259, 263-64, 288
muhafazakârlık 31-33, 243, 246, 251, 253, 277, 287
musiki 56, 208, 265-68, 270
Musiki Muallim Mektebi 268
Musset, Alfred 269
Mussolini 85
Mustafa Kemal *bkz.* Atatürk, Mustafa Kemal
Mustafa Necati 110
Mustafa Nuri Efendi 49
Mustafa Rakım 277
Müniretül Mehdiye Hanım 265
Müridoğlu, Zühtü 276
Müslüman 41, 73, 253
Müslümanlık 58
Müstecaplıoğlu, Esat Adil 77
Müteferrika 113

Nabi 119
Nabizâde Nazım 49
Nadir, Cemal 165-66, 252
Naim, Babanzade Ahmet 257, 263
Naima 161
Namık Kemal 49, 141, 279
Napolyon (III.) 35
Napolyon 223, 240-41
Nayır, Yaşar Nabi 119, 140-42, 151, 180, 243
Nedim 77, 119, 196, 242
Nef'i 196, 209, 242
neo-hümanizma 22, 42, 65, 76, 80-82, 214
Neşiti 209
Nev-Yunânilik 51-53, 55, 57-58, 61-63, 65
Nice 102
Nil Irmağı 8, 71
Nizami 148-49
Novalis 19
Nuri, Sedat 60

O'Neill, Eugene 172, 273
Oluş (dergi) 181, 215
Omiros *bkz.* Homeros
Orhon, Orhan Seyfi 166, 236-38, 257, 279
Orkun, Hüseyin Namık 227
Orta Asya 72, 100, 120, 228, 243
Orta Asya Türklüğü 72, 228
ortaçağ 3-4, 7, 12-15, 22, 25, 31, 45, 48, 56, 61, 73, 177, 179, 204-205, 211, 213, 219-20, 233

Ortaöğretim Komisyonu 116
Ortaylı, İlber 48
oryantalist 29, 92, 278
Osmanlı 24, 26, 29-30, 33-35, 47-52, 61, 65, 67, 73, 75, 83, 88, 95-96, 101, 112, 131-32, 145, 160, 172, 181, 223, 242, 278, 283, 287
Osmanlı İmparatorluğu 61, 73
Osmanlı modernleşmesi 29, 34, 75, 83, 132
Osmanlı Türkçesi 50, 132, 140, 242
Osmanlıca 131
Otto Harossowitz Kütüphanesi 131
Oxford Üniversitesi 122
Oykut, Ziya 205, 210-12, 221-22
Ozansoy, Halit Fahri 77, 142

Öğün, Süleyman Seyfi 37
Ömer Seyfettin 55, 60, 63
Örik, Nihat Sırrı 187
Ötüken, Adnan 152-53
Özdenoğlu, Şinasi 187-88, 190-91, 193, 199-202
Özel, İsmet 33
Özgü, Melahat 177
Özön, Mustafa Nihat 131, 142
Öztürk, Halil Nimetullah 68

paideia 5-6, 106, 123-24
Pala, Saffet 143-44
Paris 52-54, 58, 79, 94, 104, 110, 171
Pasquier 146
Paulsen 19
Peçevi 161
Peker, Recep 75
Peloponez 70
Pembe Kitap 256, 258
Perek, Faruk Zeki 122
Perikles 211, 213
Perrault 148
Petersburg 222
Petrarca 10, 13-15, 68, 213
Petro 156, 161, 221-22
Peyam (gazete) 55
Peyam-ı Edebi (dergi) 56, 58
Picasso 274
Pitigrilli 241-42
piyes 77, 269, 271
Platon 11, 47, 55, 54, 138, 144, 147-50, 154, 213, 247
Plautus 14
pozitivist 20, 34-38, 40, 43, 186, 244, 246, 251, 284
pozitivizm 20, 33-40, 42, 114, 284
Princeton Üniversitesi 171
Pro Archaia 6
Proeti 70
Protestan 262-63
Protogoras 179
Proust, Marcel 148
Prusya 223
Publius Vergilius Maro 67, 209
Puccini 269, 272
Pussen 275
Puşkin 202, 241

Racine 51, 139, 146, 191, 193, 233, 247, 269
Rahmaninov 273
Rasin, İsmet 166
Recep Paşa 171
reformist 263
Remzi Kitapevi 134
Renan, Ernest 41, 56, 132
Renouvier 94
Reşat Nuri *bkz.* Güntekin, Reşat Nuri
Reşit, Muzaffer 267
Rhetorica ad Herrenium 4
Rıfat, Haydar 80
Rıfat, Samih 133
Rıza Nur 228, 236
Rıza Tevfik 34, 55-56
Riyaseticumhur (Cumhurbaşkanlığı) Filarmoni Orkestrası 268, 272-73
Rohde, George 121-22, 124, 126, 143, 209-10
rokoko 278
Rolland, Romain 223
Roma Cumhuriyeti 6, 10,
Roma edebiyatı 14, 52-53, 204
Roma İmparatorluğu 13
Roma medeniyeti (uygarlığı) 4, 10, 13-14, 25-26, 42, 48, 54, 57-58, 60, 62, 93, 101, 118-19, 122, 124-25, 127, 176, 204, 211, 213-14, 236, 275
Roma Stoası 10-12
Romains, Jules 273
Romalı 10, 14
Romanoloji 121

Romantik 19
Romeo ve Juliet 50
Ronsarde 53
Rostand, Edmond 148, 273
Rousseau, J. J. 17-18, 64, 93, 132, 144-45, 245
Rönesans/Renaissance 10, 12-17, 31, 34, 55, 61, 73, 75, 84, 86-87, 90-91, 99-100, 106-107, 113, 119, 138, 146, 154, 156, 160, 167-68, 172, 174-76, 179, 181, 195, 199, 200, 204, 212, 214, 218, 233, 274-75, 278, 281, 285
Rönesans hümanizması 8, 19
Rum 48-49, 237
Rumeli 47
Rus Kilisesi 223
Rus modernleşmesi 222
Rusya 25-26, 31, 156, 161, 186-87, 203, 221-22
Rükûn, Fazıl Nazmi 121

Sadabat Paktı 29
Sadak, Necmettin 140-41
Sadi 79, 144, 148
Sadrettin Celâl Bey 230
Safa, Peyami 31, 140-41, 179, 196, 244, 247-51, 277-78, 288
Saint Benoit Fransız Lisesi 94
Saint Simon 261
Sainte-Beuve 136-37
Salih Zeki 34-35, 110
Salutati 12
Sanat ve Edebiyat (gazete) 243
Sancar, Necdet 227
Sanskrit 59
Saraçoğlu, Şükrü 229
Sarayburnu 265, 267
Sarp, Hatemi Senih 93-95
Sartre, Jean Paul 273
Satılmış Nişanlı 272
Saydam, Refik 115-16
Schiller 19, 170
Schlegel, Friedrich 19
Scott, Walter 132
Sebilürreşat (dergi) 254-55, 263
Selçuklu 83
Semerkant 79
Seneca 11
Sertel, Sabiha 253, 255, 257-58, 261
Servet-i Fünun (dergi) 34, 50, 65, 197-98
Sezen, Yümni 40-42
Shakespeare (Şekspir) 16, 64, 119, 132, 144, 148, 170, 172, 189, 228, 247, 269, 271-72
Shaw, Bernard 215, 272-73
Sırât-ı Müstakim (dergi) 255
silahlanma 103-104, 108
Silvan 35
Simon, Saint 261
Sinanoğlu, Nüshet Haşim 67-68, 143
Sinanoğlu, Samim 121, 126-27
Sinanoğlu, Suat 9, 25, 52, 121, 123, 127
Sirer, Şemsettin 157
Siyavuşgil,Sabri Esat 151
skolastik 3, 7, 13, 24, 47, 62, 89, 95-97, 213, 218
Slav 177
Slavcı 221-23
Smetana 272
Sodom ve Gomore 62
Sofokles/Sophocles 51, 58, 144, 150, 240-41, 247, 271-72
Sokrates (Sokrat) 7, 11, 51, 55, 68, 86, 213, 216, 233-36
sol 74, 146, 149, 170, 203, 217, 229, 232-34, 236, 239-40, 258
Solvin 80
Sorbonne Üniversitesi 209
Sorel, Albert 54
sosyolojizm 245
Sovyet 43
Sovyetler Birliği (Sovyetler)161, 202, 252, 255
Söylevler 15
Stamos 54
Stenhal 144-45, 148
Stoa 10-11, 15, 17, 20
Sturm und Drang 18
Suhulet Kitapevi 134-35
Sungu, İhsan 156
Suriye 56-57
Süleyman Nazif 257
Süleyman Sadi 55
Süleymaniye Camii 138, 263, 268
Sümer (Sumer) 71, 82, 87
Sümeroloji 69, 121-22
Swift 145
Sygne, J. M. 172
Syme, Ronald 122
Szentgyörgy, Albert von 103

Şaman, Bedri Tahir 143
Şark 52, 55-56, 79, 87, 100, 112, 199, 251, 265-66
Şark meselesi 24, 29
Şark Türkleri 56
Şark-İslam klasikleri 148-49, 153, 242
Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi 35
Şehir Tiyatrosu 269, 272, 278
Şehsuvaroğlu, Haluk 165
Şemsettin Sami 49
Şener, Sevda 7
Şeref, Muvaffak 223
Şinasi 198
Şiraz 79
Şişli Halkevi 165-66
Şuayip, Ahmet 34

Tagore 76
Talim ve Terbiye Dairesi 134, 205
Talim ve Terbiye Heyeti 143
Talu, Ercüment Ekrem 187
Taluy, Nihal Yalaza 151
Tan (gazete) 253, 256-57
Tanin (gazete) 55
Tanpınar, Ahmet Hamdi 61
Tanrıdağ (dergi) 227
Tanzimat 24, 29-30, 50, 62, 65, 73, 86-88, 90-91, 95, 112-13, 135, 138, 182, 197-99, 215, 248, 277
Tanzimat Batıcılığı 29
Tarih-i Kadim (şiir) 109-10, 254, 256-58, 262-63
Tarlan, Ali Nihat 149
Taşlıklıoğlu, Zafer 122
TBMM 30, 255, 266
Telif ve Tercüme Heyeti 49, 133-34
Temsil Bayramı 272
Tercüman-ı Hakikat (gazete) 50
Tercüme Bürosu 134, 143-44, 150-51, 157-60, 182, 242-43
Tercüme Cemiyeti 49
Tercüme Mecmuası 143-46, 154-56, 202, 222
Tercüme Odası 49
Terentius 6, 14
Tevetoğlu, Fethi 227-28
Tevfik Fikret 52, 55-56, 109, 195, 218, 240, 252, 254-62, 264, 287
Tevhid-i Efkâr (gazete) 79
Tevhid-i Tedrisat 40
Teyyare Abidesi 278
Thales 8,156
Thukydides 55
Tigin, Cemal 227
Tigin, Yuluğ 240
Timuçin, Afşar 137
Togan, Zeki Velidi 228
Togay, Muharrem Feyzi 228
Tollu, Cemal 274, 276
Tolstoy, Aleksey 202
Tolstoy, Lev Nikolayeviç 86, 145, 203, 173
Tomaryan, Kirkor 48
Tökin, İsmail Hüsrev 74
Tör, Vedat Nedim 74, 182
Tragedya 7-8, 48, 271
Trakya 58, 171
Tuna 71
Tunaya, Tarık Zafer 29, 73, 170
Tuncel, Bedrettin 123, 142-45, 271
Tunç, Mustafa Şekip 31, 166-68, 180, 244-46
Turhan, Mümtaz 31-32
Türk Devrimi 23, 25-27, 29, 31, 34-37, 40-43, 67, 73, 81, 97, 99-1 124, 174-75, 184-87, 245, 251, 281
Türk Düşünce Dergisi (dergi) 244
Türk edebiyatı 49-50, 76, 136-42, 169, 171, 180, 189, 194, 197
Türk Kadını (dergi) 239
Türk klasikleri 178, 243
Türk modernleşmesi 26, 33, 110
Türk Rönesansı 189, 195
Türk Tarih Kurumu 98
Türk Tarih Tezi 69, 72, 82, 126, 238, 283
Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti 70
Türk Yurdu (dergi) 228, 232
Türk(iye) solu 43, 202-25, 286
Türkçü 60, 80, 82, 98, 100, 227-33, 236, 239-41, 244, 262, 287
Türkçülük 60, 228-29, 232, 236-38, 254, 259
Türkdoğan, Orhan 42
Türkkan, Reha Oğuz 227-28, 240
Türkoloji 240
Twain, Mark 145

Ufuklar (dergi) 171-72
Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası 34
Ulunay, Refii Cevat 242

Ulus (gazete) 88, 95, 140, 192, 207, 223, 235, 250
Ulus Mektepleri 113
ulusal edebiyat 146, 187-202
ulus-devlet 22
Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komitesi 101-102, 104-106
Unaner, İhsan 236
UNESCO 102
Urfa 123
Us, Asım 181
Uşaklı, Ömer Bedrettin 182
Uşaklıgil, Halit Ziya 51, 66
Uyanış (dergi) 240
uygar 9, 115, 142
uygarlık 9-10, 26-31, 33, 54, 56-57, 60-61, 69, 71-72, 82-84, 87-90, 92, 99-100, 113, 115, 120, 123-24, 127, 135, 137, 145, 190-91, 206-207, 214-15, 244, 247-48, 282-84

Ülken, Hilmi Ziya 83-93, 98, 115, 131, 135-36, 141, 178
Ülkü (dergi) 75, 85
Ünaydın, Ruşen Eşref 67, 137
üniversite reformu 134
Üren, Eşref 274
Üsküdar 171
Üsküp 52
Ütopya 16

Vacaresco, Hélène 103
Vakit (gazete) 180
Vakit Matbaası 80, 134-35
Valéry, Paul 102-103, 105-106
Vandal 56
Vâ-Nû (Vâlâ Nurettin) 147
Varlık (dergi) 141, 187-89, 197, 199, 201, 206, 267
Varlık vergisi 237
Varoğlu, Hamdi 151
varoluşcu 22, 94
Velid Ebüzziya 79
Verdi 269
Vergilius *bkz.* Publius Vergilius Maro
Vinci, Leonardo da 61
Voltaire (Volter) 132, 145, 241-42
Vorlender 67

Wallon, Henri 129
Wells, Spencer 28-29
White, James 132
Wilde, Oscar 273

Yahya Kemal 52-58, 60-65, 123, 138, 170
Yakup Kadri *bkz.* Karaosmanoğlu, Yakup Kadri
Yalçın, Hüseyin Cahit 101, 166-67, 252-53
Yaltkaya, Şerafettin 110, 149
Yanyalı Esat Efendi 48
Yeni Adam (dergi) 244, 247-48
Yeni Hümanizma 19
Yeni Mecmua (dergi) 63
Yeni Sabah (gazete) 242, 252
Yeni Ses (dergi) 240
Yeni Zelanda 261
Yergök, Abdülfeyyaz 133
Yetkin, Suut Kemal 142, 197-99, 201
Yıldırmaz, Sinan 249
Yunanca 4-5, 9, 48, 53, 67, 76, 78, 93, 116, 118-19, 121-22, 129, 154, 174, 180-81, 205-206, 213, 230
Yunus Emre 179, 198
Yurt ve Dünya (dergi) 149, 161, 198, 203, 205, 217, 220-21, 223, 234-35, 239, 258
yurttaş hakları 186
Yücel (dergi) 91, 107, 165-88, 195, 199, 203, 205, 216-18, 244, 276, 285
Yücel, Hasan Âli 54, 58-60, 109-18, 120, 125, 142-43, 145, 147, 151, 154-55, 157, 178, 187-89, 221, 229-30, 269-70, 282
Yürükoğlu, Kadri 143

Zağanos Paşa 57
Zaim, Turgut 274
Zekiyan, Boğos 4-5, 14
Zenon 211
Zeus 59
Ziya Paşa 49
Zola, Emil 132, 145

Hümanizma, antikçağdan beri, tüm insanlık tarihinin "uygarlaşması" sürecinde kölelik, eşitsizlik, yoksulluk, dogmatizm, ayrımcılık, savaş gerçekliği gibi olguların yanı başında ve onlara rağmen sahiplenilen bir kavram olmayı sürdürüyor.

Türkiye'nin bu kavramla olan ilişkisini irdelemek ise, akademik bir tarih araştırmasının yanı sıra, bugüne kadar insana dair yaşanan sorunlarımızı fark edebilmek, tanımlamak adına da anlam taşıyor.

Doç. Dr. Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu da hümanizma ana teması üzerine kurgulu bu çalışmasında, dine, soya ve toprak egemenliğine dayalı imparatorluk mirasını devralan Türkiye'nin kavramla ilişkisini kurmayı, Osmanlı'nın son döneminden 1950'lere kadar uzanan süreçte kavramın aldığı biçimleri, algılanışını Türkiye örneğinde izlemeyi amaçlıyor. Bir yandan cumhuriyetin kuruluş ve ulus-devletin inşası sürecinde, hümanizmanın aydınlar ve devlet eliyle biçimlendirilme yöntemini ortaya koyarken, diğer yandan da kavramın tarihselliği içinde aldığı tanımlamalarla Türkiye örneğini karşılaştırıyor.

Hasan Âli Yücel, Sabahattin Eyüboğlu, Hilmi Ziya Ülken, Orhan Burian, Muhsin Ertuğrul, Nurullah Ataç, Sabahattin Ali gibi aydınların hümanizma kavramıyla ilişkisini yazdıklarından ve yaptıklarından hareketle kuran *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*, geç modernleşen-merkezileşen Türkiye'de Batılılaşma ile hümanizma ilişkisini belirlemeye ve erken Cumhuriyet'in ürettiği mirasın içinde bugüne kadar tartışılan insana dair konulara farklı bir ışık tutmaya çalışıyor.

Doç. Dr. Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu (1967) 2000 yılından bu yana İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışmaları Türk parlamento tarihi, kamu yönetimi ve tek parti döneminde propaganda temaları üzerine yoğunlaşmıştır. Yayımlanmış eserlerinden bazıları: *Türk Parlamento Tarihinde İkinci Meclis* (1999); *Konuşunuz Konuşturunuz-Tek-Parti Döneminde Propagandanın Etkin Silahı: Söz* (2004); (Prof. Dr. Sabahattin Özel ile birlikte) *Osmanlı'dan Milli Mücadele'ye Seçilmiş Mülakatlar* (2010); *Türk Devrimi Mülakatları* (2011).



9 786053 606482

KDV dahil fiyatı
20 TL

2472
120761
AVL